سلسلة الرسائل العلمية (٢٩)

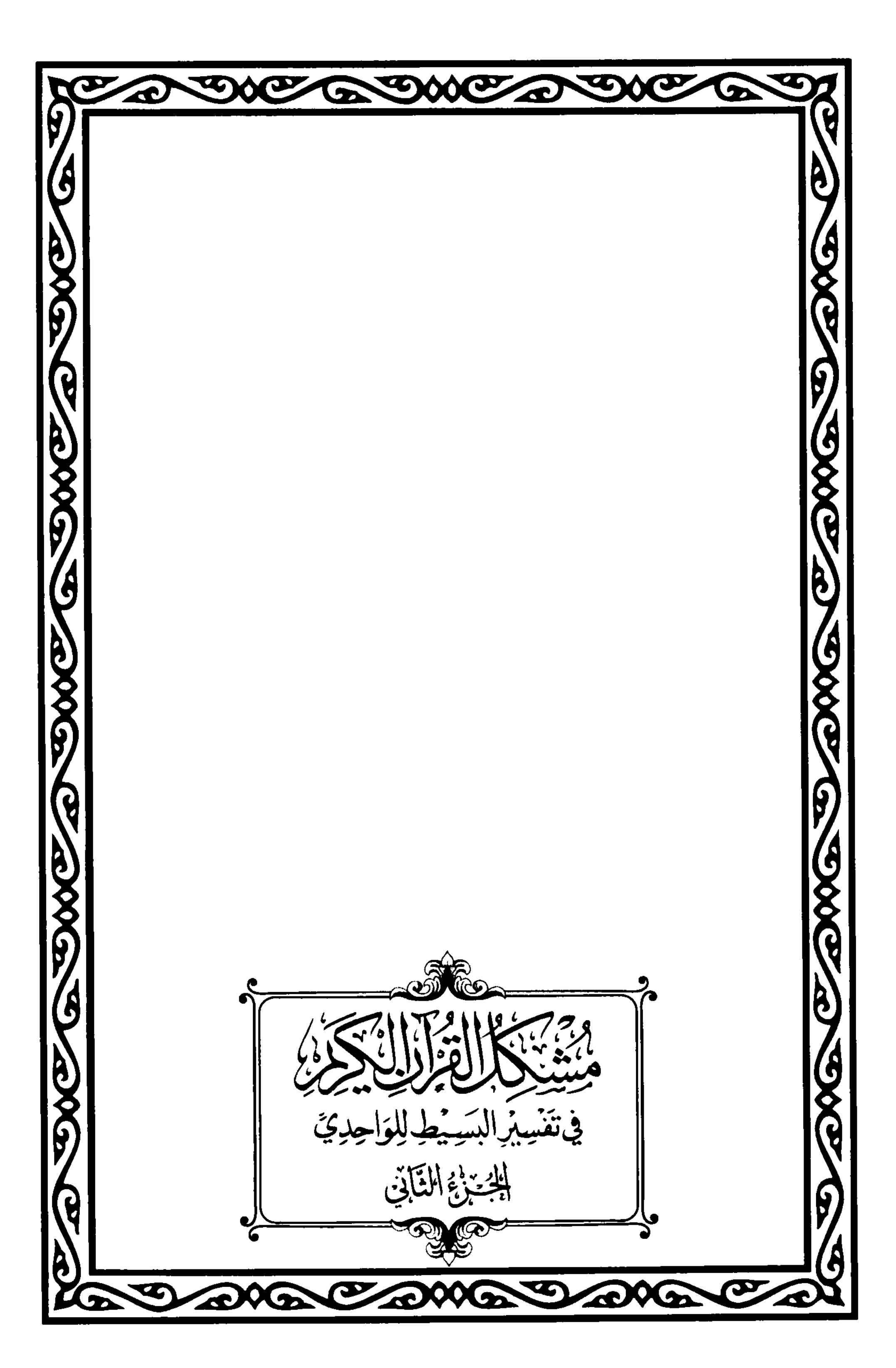
مشكل القرآن الكريم

في تفسير البسيط للواحدي

تأليف
د. سلطان بن صنيتان العنزي
أستاذ التفسير المساعد في جامعة الحدود الشمالية

الجزء الثاني

دار الأوراق الثقافية


مشكل القرآن الكريم
في تفسير البسيط للواحدي
الجزء الثاني



حقوق الطبع محفوظة

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العنزي، سلطان صغير

مشكل القرآن في تفسير البسيط للواحدي. / سلطان صغير العنزي.

- جدة، ١٤٣٨هـ

١٠٢٤ ص ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ٥-٠٩-٨٢١٦-٦٠٣-٩٧٨

١- القرآن - المحكم والمتشابه ٢- علم النفس التربوي أ. العنوان

ديوي: ٢٢٦,٦٣ ١٤٣٨/٧٨١٦

رقم الإيداع: ١٤٣٨/٧٨١٦ ردمك: ٥-٠٩-٨٢١٦-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧م

دار الأوراق الثقافية

المملكة العربية السعودية

ص ب: ١٥٥٣٣ جدة ٢١٤٥٤ الإدارة: ٠٩٦٦٥٠٥٣١٨٧٦٧+

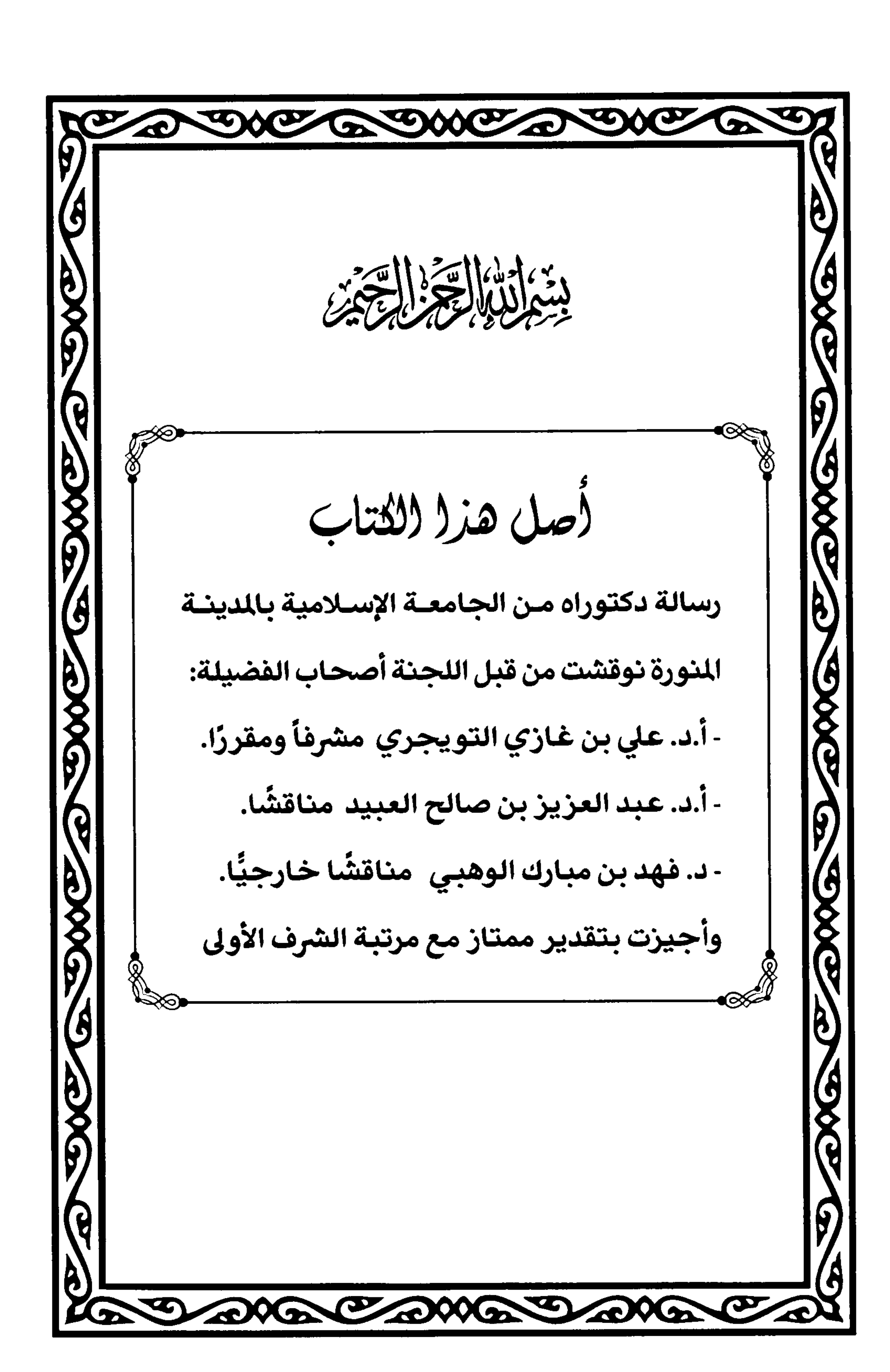
تليفاكس: ٠٩٦٦٢٦٨٠٣٠٠٢+

جدة: ٠٥٣٧٧٢٥٤٩٣٩ المدينة المنورة: ٠٥٥٠٧٦٢٠٧٨

www.daralawraq.com.sa

Email: daralawraq@gmail.com

@daralawraq



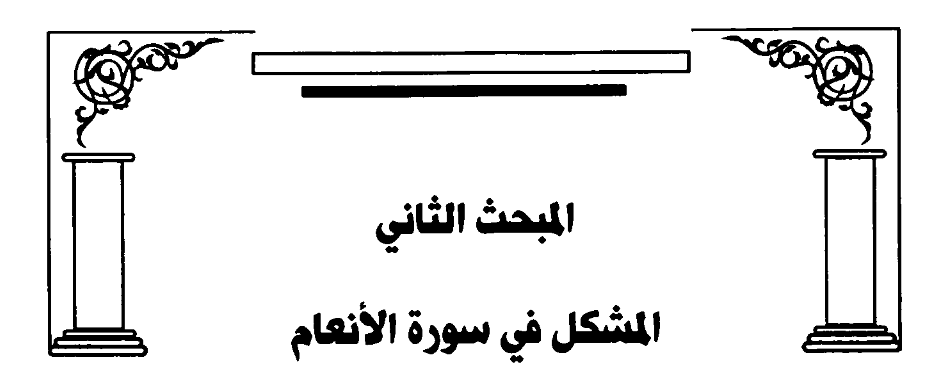
بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب

رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة نوقشت من قبل اللجنة أصحاب الفضيلة:

- أ.د. علي بن غازي التويجري مشرفاً ومقررًا.
- أ.د. عبد العزيز بن صالح العبيد مناقشًا.
- د. فهد بن مبارك الوهبي مناقشًا خارجيًا.

وأجيزت بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى



المبحث الثاني

المشكل في سورة الأنعام

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾ [الأنعام: ١٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن قيل: إن المس من صفة الأجسام فكيف قال: ﴿يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٧]؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

يظهر أن هذا الإشكال مبني علىٰ عقيدة الأشاعرة في نفي الجسم عن الله عَزَّوَجَلَّ، وبناءً علىٰ هذا المعتقد: فإن ما ليس بجسم لا يُتصور منه المس، وسيأتي الكلام علىٰ هذه المسألة.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بأن المس لم يقع من الله جَلَّجَلَالُهُ، بل وقع من الضر، فالفعل للضر، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الذي جعل الضر يمس، وإسناد الفعل لله عَزَّوَجَلَّ ليس علىٰ الحقيقة.

---

(١) البسيط (٨/ ٤٤).

وهذا نص كلامه رحمه الله: «والجواب: أن يقال: الباء في (بالضر)[1] للتعدية، والباء والألف يتعاقبان في التعدية، والمعنىٰ: إن أمسك ضرًا أي: جعله يمسك، فالفعل للضر، وإن كان في الظاهر قد أسند إلىٰ اسم الله تعالىٰ»[2].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

يرىٰ الأشاعرة أن الله عز وجل ليس بجسم ولا عَرَض ولا جوهر[3]؛ بناءً علىٰ مقدمات عقلية، ومباحث كلامية.

فيقولون: إن الله سبحانه وتعالى ليس بعَرَض ولا جسم ولا جوهر... لأن العرض لا يقوم بذاته، ولأن الجسم مركب متحيز، ولأن الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزأ... والله تعالىٰ منزه عن ذلك كله؛ وقد قرروا ذلك في كتبهم[4].

أما أهل السنة والجماعة: فإنهم يدورون مع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ نفيًا وإثباتًا، والأصل عندهم: إثبات ما أثبته الله تعالىٰ لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تمثيل، ومن غير تكييف ولا تعطيل، ونفي ما نفاه الله تعالىٰ عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ مع إثبات كمال ضد هذا المنفي[5].

أما ما لم يرد في الكتاب ولا في السنة إثباته ولا نفيه، فطريقتهم في التعامل معه: أن يُسأل القائل عن مراده بذلك؛ ولا يُطلق الإثبات ولا النفي بدون دليل،

(١) كذا في المطبوعة، والذي في الآية: (بضر) بدون (أل).

(٢) البسيط (٨/ ٤٤).

(٣) سيأتي بيانُها من كلام ابن عثيمين رحمه الله بعد قليل.

(٤) انظر: تأسيس التقديس للفخر الرازي (ص٤٦ وما بعدها)، شرح التفتازاني علىٰ العقائد النسفية (ص٢٤٠)، أصول الدين للسيوطي (ص٦٦)؛ وقد ناقش ابن تيمية رحمه الله مقدمات الفخر الرازي في كتابه المذكور وتعقبها بكلام عجيب بديع. انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٥) وما بعدها.

(٥) انظر: التدمرية لابن تيمية (ص٧).

لأن طريقة الكتاب والسنة: النفي المجمل والإثبات المفصل.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما لفظ الجسم والجوهر والمتحيز والعرض والمركب ونحوها من الألفاظ الاصطلاحية التي تكلم بها أهل الخصومات من أهل الكلام في الاستدلال بمعانيها علىٰ حدوث العالم، وإثبات الصانع، والإخبار بها عن الله نفيًا وإثباتًا، فهذا لا يعرف عن أحد من سلف الأمة وأئمتها، الذين جعلهم الله أئمة لأهل السنة والجماعة، في العلم والدين»[(١)].

ثم بيّن طريقة السلف فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لايطلقون الألفاظ الموهمة المجمَلة إلا إذا نص الشرع، فأما ما لم يرد به الشرع فلا يطلقونه إلا إذا تبين معناه الصحيح الموافق للشرع، ونفي المعنىٰ الباطل، وفي لفظ الأجزاء والأبعاض إجمال وإيهام... وما علمت أحدًا من الحنابلة من يطلقه من غير بيان، بل كتبهم مصرحة بنفي ذلك المعنىٰ الباطل، ومنهم من لا يتكلم في ذلك بنفي ولا إثبات»[(٢)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتًا فتكون له حرمة الإثبات، ولا نفيًا فيكون له إلغاء النفي؛ فمن أطلقه نفيًا أو إثباتًا سُئِل عما أراد به، فإن قال: أردت الجسم بمعناه في لغة العرب، وهو البدن الكثيف الذي لا يسمىٰ في اللغة جسم سواه، ولا يقال للهواء جسم لغة، ولا للنار ولا للماء؛ فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا، فهذا المعنىٰ منفي عن الله عقلًا وسمعًا، وإن أردتم به المركب من المادة والصورة أو المركب من الجواهر المفردة فهذا منفي عن الله قطعًا؛ والصواب نفيه عن الممكنات أيضًا فليس الجسم المخلوق مركبًا من هذا ولا من هذا.

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٩).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٣١).

وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات، ويرىٰ بالأبصار، ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضىٰ ويغضب، فهذه المعاني ثابتة للرب تعالىٰ وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسمًا»[(١)].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «طريقة أهل السنة والجماعة:... فيما لم يرد نفيه، ولا إثباته مما تنازع الناس فيه كالجسم، والحيز والجهة،ونحو ذلك، فطريقتهم فيه التوقف في لفظه فلا يثبتونه، ولا ينفونه لعدم ورود ذلك، وأما معناه فيستفصلون عنه، فإن أُريد به باطل يُنزه الله عنه ردوه، وإن أريد به حق لا يمتنع علىٰ الله قبلوه»[(٢)].

وقال أيضًا رَحِمَهُ اللَّهُ: «لسنا نقول: ربنا جوهرًا أو عرضًا أو جسمًا، يعني: لا نقول بذلك بل نسكت، وهذا الوجه صحيح، يعني لا يجوز لنا أن ننفي أن الله جوهر أو عرض أو جسم، كما لا يجوز لنا أن نثبت ذلك؛ لأنه لم يرد في القرآن ولا السنة إثبات ذلك ولا نفيه، والمعتمد في صفات الله هو الكتاب والسنة، فإذا لم يرد فيهما إثبات ولا نفي وجب علينا أن لا نقول بالإثبات ولا بالنفي»[(٣)]؛ ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ - عمن يقولون: إن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم -: «ولا شك أن هذا النفي ليس بصحيح، ولم يقل أهل السنة بذلك، وليس هذا مذهبهم؛ لأنهم لا يجزمون بنفي شيء أو إثباته إلا بدليل، وهذا ليس فيه دليل، لا إثباتا ولا نفيا.

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٠).

(٢) شرح فتح رب البرية بتلخيص الحموية (ص٨٣)، وبيّن فيه رَحِمَهُ اللَّهُ خطأ مقدمتين يبني عليهما المتكلمون أشياء كثيرة في هذا الباب: وهما: قولهم: لا يوصف بالصفة إلا ما هو جسم، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا ليس بحق، بل قد توصف الأعراض كما توصف الأجسام»؛ وقولهم: إن الأجسام متماثلة فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا أيضًا كذب، فهي مختلفة في أحجامها وأشكالها وفي ذواتها».

(٣) شرح العقيدة السفارينية (١/ ٢٢٣).

والجوهر: هو ما قام بنفسه، والعرض: هو ما قام بغيره، والجسم: يعني ما له تمثال، يعني أنه شيء ملموس أو قائم مجسم... وهذه الألفاظ ألفاظ حادثة لم تكن معروفة عند السلف، فلا يوجد في أقوال السلف قولٌ يقول: إن الله جسم ولا أنه ليس بجسم، ولا أن الله عرض ولا أنه ليس بعرض، ولا أن الله جوهر ولا انه ليس بجوهر، لا في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف»[1].

إذا تقرر هذا: فإن الإشكال المذكور لا يرد بناءً علىٰ عقيدة السلف الصالح، لذلك لم يستشكله مفسروهم، وفسروا هذه الآية علىٰ ظاهرها بأن معنىٰ: ﴿يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [الأنعام: ١٧]: أي: يصبك بضر؛ وهو ما فسره به الواحدي نفسه فيما سبق حيث قال: «معنىٰ ﴿يَمْسَسْكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٠]: يصبكم؛ يقال: مسه أمر كذا، أو مسته الحاجة؛ أي: أصابته»[2].

وقد قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقول - تعالىٰ ذكره - لنبيه محمد ﷺ: يا محمد، إن يصبك الله بضر، يقول: بشدة وشظف[3] في عيشك وضيق فيه، فلن يكشف ذلك عنك إلا الله... ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ﴾ يقول: وإن يصبك بخير: أي برخاء في عيش وسعة في الرزق وكثرة في المال»[4]. وقال مثلَه السمعاني[5].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قول تعالىٰ مخبرًا أنه مالك الضر والنفع، وأنه المتصرف في خلقه بما يشاء، لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ

---

(١) شرح العقيدة السفارينية (١/ ٢٢٤).

(٢) البسيط (٦/ ٨).

(٣) الشظف: الضيق والشدة. انظر: لسان العرب (١١/ ٧٨) مادة: شظف.

(٤) جامع البيان (٩/ ١٧٩).

(٥) تفسيره (٢/ ٩٢).

ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأنعام: ١٧] كما قال تعالىٰ: ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾ [فاطر: ٢]»[1].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فأي ضر يمسسك الله به، يعني: يصيبك، ﴿فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ﴾ أي: لا مزيل له إلا الله عَزَّ وَجَلَّ»[2].

وأيضًا مما يجاب به عن هذا الإشكال: أن الله تعالىٰ قال: ﴿يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ [الأنعام: ١٧]، ولم يقل: ﴿يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ﴾ فالوقف علىٰ لفظ الجلالة غلط، لأن المعنىٰ لم يتم بعد، ولو أتم الآية لما ورد هذا الإشكال.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال غير وارد علىٰ مذهب أهل السنة والجماعة، ولا حاجة إلىٰ التكلف في رده، وتفسير الآية علىٰ ظاهرها واضح بحمد الله تعالىٰ، لا سيما مع مراعاة الوقف. والله تعالىٰ أعلم.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾ ﴾ [الأنعام: ٧٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال قائل: لله الملك في كل يوم، وقوله الحق في كل

---

(١) تفسيره (٣/ ٥٢٥).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة الأنعام) (ص٨٣).

وقت، فَلِمَ خص ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الأنعام: ٧٣]؟»[١]؛ وممن أورده: الزجاج والنحاس والسمعاني والرازي والقرطبي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

التخصيص أو التقييد في مواطن العموم والإطلاق من موارد الإشكال، ومن المعلوم في الدين بالضرورة أن الله عز وجل الملك الكامل المطلق في كل زمان ومكان؛ فلما أخبر سبحانه بأن له الملك يوم القيامة، وقع هذا التساؤل: أليس الملك لله عز وجل في كل يوم، فما وجه تخصيصه بيوم القيامة؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رحمه الله بقوله: «والجواب: أنه اليوم الذي لا يظهر فيه من أحد نفع لأحد ولا ضر، فكان كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾ [الانفطار: ١٩]، والأمر في كل وقت لله عز وجل»[٣].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي بجواب الزجاج[٤]، وجوابه ظاهر بحمد الله، وذلك أن الله جل جلاله قد ملّك بعض عباده أشياء عديدة في الدنيا، وخولهم عليها، كما قال سبحانه: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦] وقال عن يوسف عليه السلام: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ﴾ [يوسف: ١٠١] فإذا جاء الوعد الحق

---

(١) البسيط (٨/ ٢٣٠).

(٢)انظر: معاني القرآن للزجاج (١/ ٤٧)، معاني القرآن للنحاس (١/ ٦٤)، تفسير السمعاني (١/ ٣٧)، التفسير الكبير (١٣/ ٢٨)، الجامع (١/ ٢٢٠).

(٣) البسيط (٨/ ٢٣٠).

(٤) انظر: معاني القرآن (١/ ٤٧).

ونفخ في الصور يوم القيامة انقطع كل ملك عن جميع الخلق، وبان لهم جميعًا أن الله عز وجل هو المالك لكل شيء ملكًا تامًا لا يشركه في ذلك أحد، كائنًا من كان؛ وكل من ملك شيئًا في الدنيا فملكه نسبي مقيد زائل، وأما الله سبحانه فله الملك الدائم المطلق الكامل من جميع الوجوه.

كذلك يظهر لكل من عبد مع الله أحدًا وأشركه في عبادته أنه لا يملك له نفعًا ولا ضرًا، بل الملك لله وحده سبحانه وتعالى، كما قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۚ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣].

وقد أجاب المفسرون بمثل جواب الواحدي عند آية الأنعام هذه، وعند نظائرها، ومن تلك النظائر: قوله تعالىٰ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]، وقوله: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ۝٢٦﴾ [الفرقان: ٢٦].

قال ابن جرير رحمه الله: «وأما قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ﴾ [الأنعام: ٧٣] فإنه خص بالخبر عن ملكه يومئذ - وإن كان الملك له خالصًا في كل وقت في الدنيا والآخرة - لأنه عنىٰ تعالىٰ ذكره أنه لا منازع له فيه يومئذ، ولا مُدعي له، وأنه المنفرد به دون كل من كان ينازعه فيه في الدنيا من الجبابرة، فأذعن جميعهم يومئذ له به، وعلموا أنهم كانوا من دعواهم في الدنيا في باطل»(١).

وقال البغوي رحمه الله: «قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ﴾ [الأنعام: ٧٣] يعني: ملك الملوك يومئذ زائل، كقوله: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]، وكما قال: ﴿وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ۝١٩﴾ [الانفطار: ١٩]، والأمر له في كل وقت، ولكن لا أمر في ذلك اليوم لأحد مع أمر الله»(٢).

---

(١) جامع البيان (٩/ ٣٣٩).

(٢) معالم التنزيل (٢/ ٣٥).

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ - عند قوله تعالىٰ ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]-: «وإنما خص يوم الدين والله عَزَّوَجَلَّ يملك كل شيء، لأنه اليوم الذي يضطر فيه المخلوقون إلىٰ أن يعرفوا أن الأمر كله لله، ألا تراه يقول: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ﴾ [غافر: ١٦] وقوله: ﴿يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ﴾ [الانفطار: ١٩] فهو اليوم الذي لا يملك فيه أحد لنفسه ولا لغيره نفعًا ولا ضرًا»(١).

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ - عند قوله ﴿ٱلۡمُلۡكُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّ لِلرَّحۡمَٰنِۚ﴾ [الفرقان: ٢٦] -: «ومعناه: أن الملك الذي هو الملك حقًا هو ملك الرحمن يوم القيامة... لأن الملك الزائل كأنه ليس بملك»(٢).

وقال النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ - عند قوله تعالىٰ ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]-: «فإن قيل: لم خصت القيامة بهذا؟ فالجواب: أن يوم القيامة يومٌ يضطر فيه الخلائق إلىٰ أن يعرفوا أن الأمر كله لله تعالىٰ؛ وقيل: خصه لأن في الدنيا ملوكًا وجبارين، ويوم القيامة يرجع الأمر كله الىٰ الله تعالىٰ»(٣).

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ - عند قوله تعالىٰ ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]-: «فإن قال قائل: لم خص يوم الدين بالذكر، والله تعالىٰ مالك الأيام كلها؟ يقال: إنما خصه لأن الأمر في القيامة يخلص له، كما قال: ﴿وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ۝١٩﴾ [الانفطار: ١٩]، أما في الدنيا للملوك أمر، وللمسلمين أمر، وللأنبياء أمر»(٤).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ - عند قوله تعالىٰ ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]-: «وتخصيص الملك بيوم الدين لا ينفيه عما عداه، لأنه قد تقدم الإخبار بأنه رب

---

(١) معاني القرآن (١/ ٤٧).

(٢) معاني القرآن (٤/ ٦٥).

(٣) معاني القرآن (١/ ٦٣).

(٤) تفسيره (١/ ٣٧)، وانظر: زاد المسير (٣/ ٦٨)، التفسير الكبير (١٣/ ٢٨)، الجامع للقرطبي (١/ ٢٢٠).

العالمين، وذلك عام في الدنيا والآخرة، وإنما أضيف إلىٰ يوم الدين لأنه لا يدعي أحد هنالك شيئًا، ولا يتكلم أحد إلا بإذنه»(١).

وأضاف ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أمرًا آخر فقال: «المعنىٰ أن الله تعالىٰ يملك ذلك اليوم أن يأتي به، كما يملك سائر الأيام، لكن خصصه بالذكر لعظمه في جمعه وحوادثه»(٢).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بما أجاب به الواحدي وجمهور المفسرين، وبما أضافه ابن عطية، ولا تعارض بين الأقوال، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنعام: ٩٢].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كثير ممن يؤمن بالآخرة لا يؤمن بمحمد ﷺ ولا بالقرآن، فَلِمَ قال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ﴾ [الأنعام: ٩٢]؟»(٣)؛ وممن أورد هذا الإشكال: الماتريدي(٤) والسمعاني(٥).

---

(١) تفسيره (١/ ٢٠٣).

(٢) المحرر الوجيز (ص٤٢).

(٣) البسيط (٨/ ٢٨٣).

(٤) تأويلات أهل السنة (٤/ ١٧٢).

(٥) تفسيره (٢/ ١٢٦).

❖ تحرير محل الإشكال:

إذا أخبر القرآن بأمرٍ، وتوهم القارئ أن في الواقع خلاف ذلك فقد حصل الإشكال، وهنا أخبر أن الذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون بالقرآن وبمحمد ﷺ، وقد وُجد في الواقع من يؤمن بالآخرة، ولا يؤمن بالقرآن ولا بمحمد ﷺ، فما الجواب عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بجوابين فقال: «قيل: ذهب بعضهم إلىٰ أن هذا مما أريد به الخصوص، بدليل قوله: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنعام: ٩٢] وهذا من صفة المؤمنين.

وقال بعض أهل المعاني: لم يعتد بإيمان أولئك الذين آمنوا بالآخرة ولم يؤمنوا بمحمد ﷺ، وإنما يؤمن بالآخرة حقيقةً من آمن بمحمد ﷺ وبكتابه، فلذلك وصف المؤمنين بالآخرة بأنهم يؤمنون بمحمد ﷺ والقرآن، ألا ترىٰ أنه قال: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنعام: ٩٢] فبين أن إيمانهم بالآخرة يدعوهم إلىٰ الإيمان به والمحافظة علىٰ صلاتهم».

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ﴾ من باب العام الذي أريد به الخصوص؛ فالمراد من عموم المؤمنين بالآخرة صنف خاص وهم المؤمنون أهل الإسلام.

ودليل هذا من الآية نفسها قوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩٢﴾﴾ والمحافظة علىٰ الصلاة من صفة أهل الإيمان، فتبين منه أن الآية في المؤمنين،

أما من لم يؤمن بالقرآن وبمحمد ﷺ فهذا ليس بمؤمن، بل هو كافر وإن آمن بالآخرة، وهو غير مراد من الآية قطعًا.

وذكر الماتريدي أن هذه الآية: كقوله: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾ [البقرة: ٦]، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا في قوم مخصوصين؛ لأنه قد آمن كثير منهم بالإنذار»[1].

الثاني: أن المؤمنين بالآخرة الإيمان الحقيقي لابد أن يؤمنوا بالقرآن وبمحمد ﷺ، لأنهما متلازمان، والأول سبب الثاني وبالعكس، وكلاهما ركنٌ من أركان الإيمان، ومن لم يؤمن بهما فهو حقيقةً لم يؤمن بالآخرة، ولا يُعتد بإيمانه، وقد اختار هذا القول: ابن جرير والسمعاني والزمخشري وابن الجوزي والرازي والقرطبي وابن كثير[2].

ودليل هذا من الآية نفسها أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٩٢﴾، وهذه نتيجة لإيمانهم، فالمؤمن بالآخرة حقًا يلزمه الإيمان بسائر أركان الإيمان، كما أن الإيمان بالآخرة علىٰ الحقيقة يقود إلىٰ اتباع الأوامر واجتناب النواهي، وبقدر ذلك الإيمان تتفاوت الاستجابة، ويتفاوت الانقياد، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾ [النساء: ٥٩]، وقال: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ۝١٦٢﴾ [النساء: ١٦٢] وقال في أحكام الطلاق: ﴿ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾ [الطلاق: ٢].

---

(١) تأويلات أهل السنة (٤/ ١٧٢).

(٢) انظر: جامع البيان (٩/ ٤٠٤) تفسير السمعاني (٢/ ١٢٦) الكشاف (٢/ ٣٦) زاد المسير (٣/ ٨٥) التفسير الكبير (١٣/ ٦٦) الجامع (٨/ ٤٥٧)، تفسير ابن كثير (٣/ ٥٧٦).

أما من آمن ببعض الأركان وكفر ببعض فهو كافر بالجميع، وإيمانه غير معتد به، وقد عدّ الله ﷻ المكذبين برسولهم مكذبين بجميع الرسل السابقين واللاحقين، فقال سبحانه: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الشعراء: ١٠٥] فسماهم مكذبين بجميع الرسل مع أن الذي أرسل إليهم رسول واحد وهو نوح عليه السلام، والرسل إنما أتوا من بعده، وقال مثل ذلك في قوم عاد وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة.

قال الواحدي رحمه الله - عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَٰبُ ٱلْحِجْرِ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الحجر: ٨٠]-: «وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٨٠﴾﴾ قال ابن عباس والكلبي وعامة المفسرين: يعني صالحًا وحده، وقال أهل المعاني: من كذب نبيه الذي بُعث إليه، فكأنه كذب جميع الأنبياء؛ لأنهم مبعوثون بدين واحد، ولا يجوز التفريق بينهم بالتصديق، فعلىٰ هذا يحسن وصفهم بتكذيب المرسلين»[1].

الثالث: أن قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ إخبار عمن آمن بالآخرة بأنه من باب أولىٰ مؤمن بالقرآن، وذلك أن القرآن هو الذي أخبر بها وبرهن عليها بالحجج والبراهين القاطعة، فلا يصح أن يؤمن أحد بما أخبر به القرآن، ولا يؤمن بالقرآن.

وهذا الجواب أورده الماتريدي[2] وهو عائد إلىٰ الجواب الثاني.

الرابع: يحتمل أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ إخبارًا عن الأوائل والسابقين من أهل الكتاب بأنهم آمنوا بالآخرة فلما جاء القرآن آمنوا به.

---

(١) البسيط (١٢/ ٦٤٢).

(٢) تأويلات أهل السنة (٤/ ١٧٢).

وهذا الاحتمال أيضًا أورده الماتريدي[1]، ولا تعارض بينه وبين الجواب الأول، حيث إن مؤمني أهل الكتاب المعاصرين للنبي ﷺ داخلون في جملة المؤمنين. وقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَـٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٨٢ - ٨٥]، وقال الله تعالىٰ عمن تاب من المنافقين - وهم شر من أهل الكتاب -: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُوا۟ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾﴾ [النساء: ١٤٦]. والشاهد منه قوله: ﴿فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ﴾.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بجميع هذه الأجوبة، إلا أن الجواب الثاني أقواها، لأمرين:

الأول: أنه أفاد حكمًا زائدًا عما في الأقوال الأخرىٰ التي فيها مجرد الإخبار بأن المؤمنين آمنوا بالآخرة وبالقرآن وبمحمد ﷺ، وذلك الحكم: هو أن من لم يؤمن بهما فلا يُعتد بإيمانه بالآخرة ولا ينفعه عند ربه شيئًا.

الثاني: أن سياق الآيات في محاجة المكذبين المعاندين الذين يزعمون أنهم يؤمنون بالآخرة، حيث قال سبحانه في الآية قبلها: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾

(١) تأويلات أهل السنة (٤/ ١٧٢).

فيقال لهم: لو آمنتم بالآخرة حقًا لقادكم ذلك إلىٰ الإيمان بالقرآن وبمحمد ﷺ، فإن سبيل المؤمنين بالآخرة هو الإيمان بالقرآن وبمحمد ﷺ.

والله تعالىٰ أعلم.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل: كيف أبحتم ذبيحة المسلم التارك للتسمية والآية كالنص في التحريم؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

من الفقهاء من يرىٰ إباحة ذبيحة المسلم وإن لم يذكر اسم الله عليها، مستدلًا بأحاديث عدة، منها حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن قومًا قالوا: يا رسول الله، إن قومًا يأتوننا باللحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا، فقال رسول الله ﷺ: «سموا الله عليه وكلوه»[٢]، قالوا: لو كانت التسمية واجبة لكان الشك فيها مانعًا من حل الذبيحة، فلما أباح أكلها دل علىٰ أن التسمية ليست بواجبة[٣]، وفي هذه الآية نهىٰ الله ﷻ عن أكل ما لم يُذكر اسم الله عليه، مما يدل

---

(١) البسيط (٨/ ٤٠٢).

(٢) رواه البخاري (٣/ ٥٤) رقم (٢٠٥٧) كتاب البيوع، باب من لم يرَ الوساوس ونحوها من الشبهات.

(٣) انظر: معالم التنزيل (٣/ ٦٠)، وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه التسمية المستحبة عند أكل كل طعام وشرب كل شراب، فهذا الحديث هو المعتمد في المسألة». ثم بيّن رَحِمَهُ اللَّهُ ضعف الأحاديث الأخرىٰ التي احتج بها أصحابه. انظر: المجموع شرح المهذب (٨/ ٢٣٧).

علىٰ وجوب التسمية، وبناءً عليه: فإن الآية مشكلة، إذ إن ظاهرها يعارض هذا الحديث، فَبِمَ يجيب القائلون بهذا القول عن هذه الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: إن جميع المفسرين فسروا الآية بالميتة، وأشباهها، مما ذكره ابن عباس؛ ولم يحملها أحد علىٰ ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية؛ وفي الآية أشياء تدل علىٰ أن الآية في تحريم الميتة، منها قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] ولا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية بالإجماع، وإنما التفسيق في أكل الميتة مع اعتقاد التحريم، ومنها قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ﴾ وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة بإجماع من أهل التفسير، لا في هذه المسألة، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾، والشرك في استحلال الميتة لا في استحلال الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها»[(١)].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف الفقهاء في حكم تسمية المسلم على الذبيحة على أقوال:

الأول: أن التسمية شرط في حل الذبيحة، لا تسقط عمدًا ولا سهوًا؛ وهو رواية عن أحمد، واختار هذا القول: ابن تيمية وابن عثيمين[(٢)].

الثاني: أن التسمية شرط مع الذكر، وتسقط بالسهو، وهو مذهب الحنفية

---

(١) البسيط (٨/ ٤٠٢).

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٣٥/ ٢٣٩)، الإنصاف للمرداوي (٢٧/ ٣٢٤)، الشرح الممتع (٧/ ٤٤٦)، اختيارات شيخ الإسلام الفقهية (٩/ ٤٣).

والمالكية والحنابلة[(١)]، ونقل ابن جرير إجماع الحجة على تحليل ما ذبحه المسلم فنسي ذكر اسم الله عليه[(٢)]، واختار هذا القول: ابن باز، واللجنة الدائمة للإفتاء[(٣)].

الثالث: أن التسمية سنة، وتركها عمدًا أو سهوًا لا يحرم الذبيحة، وهو مذهب الشافعية[(٤)]، ورواية أخرى عن الإمام أحمد[(٥)].

فعلى القول الأول: لا يرد الإشكال، لأنهم أخذوا بدلالة الآية مطلقًا، ولم يقيدوها بشيء، فكل ما لم يذكر اسم الله عليه فإنه لا يحل، سواء كان عمدًا أو سهوًا، لكن: يثبت الإثم مع العمد لا مع السهو[(٦)].

وأما على القول الثاني: فيرد في حالة السهو، وقد أجابوا عن هذا الإشكال: بأن الآية محمولة على العمد دون السهو، للأدلة الواردة في دخول السهو تحت المعفو عنه في الشريعة، ومنها: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦][(٧)].

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٩/ ٣٦٢)، الشرح الكبير للدردير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ١٦٧)، المغني (١٣/ ٢٩٠).

(٢) جامع البيان (٩/ ٥٢٩).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٢٣/ ٩٢)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢٢/ ٣٥٤)، (٢٢/ ٤٩٤).

(٤) انظر: المجموع شرح المهذب للنووي (٨/ ٢٣٤).

(٥) انظر: الإنصاف للمرداوي (٢٧/ ٣٢٤).

(٦) انظر: الشرح الممتع (٧/ ٤٤٤).

(٧) انظر: حاشية ابن عابدين (٩/ ٣٦٢)، الشرح الكبير للدردير (مع حاشية الدسوقي) (٢/ ١٦٧)، المغني (١٣/ ٢٩٠).

قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ محمول علىٰ ما تركت التسمية عليه عمدًا، بدليل قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾، والأكل مما نسيت التسمية عليه ليس بفسق»، وذكر أنه قول ابن عباس وغيره، قال: «ولم نعرف لهم في الصحابة مخالفًا»[1]. وبه أجابت اللجنة الدائمة للإفتاء[2].

وأما علىٰ القول الثالث: فيرد الإشكال في الحالين: العمد والسهو، وقد أجابوا عن الإشكال: بأن الآية ليست في مسألة ذبيحة المسلم أبدًا، بل هي في مسألة الميتة.

ونقل الواحدي إجماع المفسرين عليه[3]، إلا أن ابن جرير حكىٰ فيها خلافًا، وروىٰ بإسناده فيها ثلاثة أقوال[4]:

الأول: ما رواه عن عبد الله بن يزيد الخطمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وابن سيرين رَحِمَهُ اللَّهُ من أن المراد بما لم يذكر اسم الله عليه: كل ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها.

الثاني: ما رواه عن عطاء رَحِمَهُ اللَّهُ من أن المراد به: ذبائح الجاهلية التي كانت تذبح للأوثان.

الثالث: ما رواه عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أن المراد به: الميتة.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله عنىٰ بذلك: ما ذبح للأصنام والآلهة، وما مات أو ذبحه من لا تحل ذبيحته؛ وأما من قال: عنىٰ بذلك ما ذبحه المسلم فنسي ذكر اسم الله، فقول بعيد من الصواب لشذوذه وخروجه عما

---

(١) المغني (١٣/ ٢٩٠).

(٢) فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٢٢/ ٤٩٤).

(٣) البسيط (٨/ ٤٠٢).

(٤) انظر: جامع البيان (٩/ ٥٢٧).

عليه الحجة مجمعة من تحليله، وكفىٰ بذلك شاهدًا علىٰ فساده»[1].

ومما استدل به الواحدي علىٰ أن المراد بذلك: الميتة، ما يلي:

الأول: إجماع المفسرين علىٰ أن المراد بالآية: الميتة.

الثاني: قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٌۗ﴾ [الأنعام: ١٢١] ولا يفسق أكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية بالإجماع، وإنما التفسيق في أكل الميتة مع اعتقاد التحريم.

الثالث: قوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾ وهذه المناظرة إنما كانت في مسألة الميتة بإجماع من أهل التفسير، لا في هذه المسألة.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ ١٢١﴾، والشرك في استحلال الميتة لا في استحلال الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها[2].

وهذه أدلة ظاهرة في أن المراد بالآية: الميتة.

بقي أن يقال: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وظاهر الآية يدل علىٰ تحريم متروك التسمية مطلقًا[3]، فيبقىٰ في الآية احتمال.

فإن قيل: إن الاحتمال يبطل الاستدلال، قيل: إن وجوب التسمية قد استفيد من أدلة أخرىٰ، من الكتاب والسنة؛ منها قوله تعالىٰ: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٨] وقوله: ﴿وَمَا لَكُمۡ أَلَّا تَأۡكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله ﷺ: «ما أنهر الدم وذُكر اسم الله عليه فكلوه»[4]، ففي هذا

---

(١) جامع البيان (٩/ ٥٢٩)، قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من قاعدة ابن جرير أنه لا يعتبر قول الواحد ولا الاثنين مخالفًا لقول الجمهور فيعده إجماعًا فليعلم هذا». تفسيره (٣/ ٦٠٠).

(٢) البسيط (٨/ ٤٠٢).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (٢/ ١٤٠)، تفسير البغوي (٢/ ٥٩).

(٤) رواه البخاري (٣/ ١٣٨) رقم (٢٤٨٨) كتاب الشركة، باب قسمة الغنم، ومسلم (٦/ ٧٨) رقم (١٩٧٨) كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم.

الحديث: علق النبي ﷺ إباحة الأكل بالتسمية.

وأما حديث عائشة السابق: أن قومًا قالوا: يا رسول الله، إن قومًا يأتوننا باللحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا، فقال رسول الله ﷺ: «سموا الله عليه وكلوه»[(١)]، فهو مما استدل به الشافعية علىٰ أن التسمية مستحبة كما سبق ذكره؛ وأجيب عنه: بأن سؤال الصحابة يدل علىٰ أنه قد استقر عندهم أن ما لم يذكر اسم الله عليه فإنه لا يؤكل، ويكون هذا الحديث فيما ذبحه من تحل ذبيحته، وقُدّم للمسلم، ولم يدري هل ذكر الذابحُ اسم الله عليه أم لا، أنه لا بأس بأكله، وهو محمول علىٰ أنه قد سمىٰ، والمؤمن لا يُظن به إلا الخير، وذبيحته وصيده محمول علىٰ السلامة حتىٰ يصح فيه غير ذلك من تعمد ترك التسمية[(٢)].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهموا - أي الصحابة - أن التسمية لا بد منها، وخشوا أن لا تكون وجدت من أولئك لحداثة إسلامهم»[(٣)]، فسؤالهم من باب التورع عن الشبهات.

وهذا ظاهر من تبويب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث بوب له بـ: «باب من لم يرَ الوساوس ونحوها من الشبهات»[(٤)].

قال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يجب أن تعلق هذه الأحكام بالقرآن والسنة والدلائل المعنوية التي أسستها الشريعة، فأما القرآن، فقد قال تعالىٰ: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١١٨]. ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فبيّن

---

(١) سبق تخريجه في تحرير محل الإشكال.

(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٢٢/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٣/ ٥٩٨).

(٣) تفسير ابن كثير (٣/ ٥٩٨).

(٤) صحيح البخاري (٣/ ٥٤).

الحالين وأوضح الحكمين»(١).

فمن هذا: يظهر أن التسمية شرط في حل الذبيحة، ولا تحل لمن تعمد تركها، أما الناسي فمعفو عنه، بل ذكر ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنه يستحيل خطاب الناسي، ولا يتوجه الخطاب إليه لذا فالشرط ليس بواجب عليه(٢).

قال الجصاص رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وظاهر الآية - يعني قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] - موجب لتحريم ما ترك اسم الله عليه ناسيًا كان ذلك أو عامدًا، إلا أن الدلالة قد قامت عندنا علىٰ أن النسيان غير مراد به؛ فأما من أباح أكله مع ترك التسمية عمدًا فقوله مخالف للآية، غير مستعمل لحكمها بحال، هذا مع مخالفته للآثار المروية في إيجاب التسمية علىٰ الصيد والذبيحة»(٣).

وقال ابن المنيّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] وذلك إن كان عبارة عن فعل المكلف وهو إهمال التسمية، أو تسمية غير الله فلا يدخل النسيان، لأن الناسي غير مكلف فلا يكون فعله فسقًا ولا هو فاسق، وإن كان نفس الفسق الذبيحة التي لم يسم عليها ولم يكن مصدرًا، فإنما تسمىٰ الذبيحة فسقًا نقلًا لهذا الاسم من المصدر إلىٰ الذات، فالذبيحة التي تركت التسمية عليها نسيانًا لا يصح أن تسمىٰ فسقًا، إذ الفعل الذي ينقل منه هذا الاسم ليس بفسق، فإذا تمهد ذلك: فإما أن يقول: لا دليل في الآية علىٰ تحريم منسي التسمية، فبقي علىٰ أصل الاباحة، أو يقول: فيها دليل علىٰ إباحته من حيث مفهوم تخصيص النهي بما هو فسق، فما ليس بفسق ليس بحرام»(٤).

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٧٤٩).

(٢) انظر: أحكام القرآن (٢/ ٧٥١).

(٣) أحكام القرآن (٤/ ١٧١).

(٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال (حاشيته علىٰ الكشاف) (٢/ ٤٧).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الإشكال مدفوع عن هذه الآية علىٰ جميع الأقوال في التسمية، فعلىٰ القول الأول: لا يرد الإشكال، وعلىٰ القول الثاني تحمل الآية علىٰ ترك التسمية عمدًا، وعلىٰ القول الثالث: يجاب بأن الآية في مسألة الميتة، وعلىٰ قول من أخذ بعموم لفظها: يجاب بأنها آية مطلقة، قد جاء تقييدها في الآيات الأخر، ومنها آية البقرة: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي مسألة حكم التسمية يظهر - والعلم عند الله - أن الراجح هو القول الثاني قول جمهور العلماء، وذلك لأن فيه جمعًا بين الأدلة، وحَمْلاً لمطلقها علىٰ مقيدها، مع العمل بجميعها، كما أنه أقرب ليسر الشريعة وسماحتها، ومن ذلك عدم مؤاخذة الناسي، وأن نسيانه لا يوجب فسقه بالإجماع[1]. والله أعلم.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام: ١٣٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال ابن عباس: ﴿مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ يعني: الجنة، ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ من له الجنة أنتم أم أوليائي وأهل طاعتي»، ثم أورد عليه الإشكال فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليس الكافر أيضًا له عاقبة في الآخرة، فكيف قيل: إن عاقبة الدار للمؤمنين؟»[2].

---

(١) نقل الإجماع: ابن العربي في أحكام القرآن (٢/ ٧٥١).

(٢) البسيط (٨/ ٤٥٢).

وممن أورده: الرازي فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ يوهم أن الكافر ليست له عاقبة الدار، وذلك مشكل»[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

العاقبة والعقبىٰ: ما يتلو الشيء ويتبعه، ويؤول إليه[2]، وعاقبة الشيء آخره[3]، والآخرة: عاقبة للدنيا: لأنها تعقبها[4]؛ وقد أخبر الله عَزَّوَجَلَّ بأن للمؤمنين عاقبة يرجعون إليها يوم القيامة وهي الجنة، فوقع الإشكال: أليس للكافر عاقبة أيضًا؟ فإن ظاهر اللفظ قد يُتَوهم منه أن الكفار ليس لهم عاقبة؟ فما الجواب عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قيل: العاقبة تكون علىٰ الكافر ولا تكون له، كما يقال: لهم الكرة[5] ولهم الظفر[6]، وفي ضده يقال: عليهم الكرة والظفر»[7].

---

(١) التفسير الكبير (١٣/ ١٥٧).

(٢) معاني القرآن للنحاس (١/ ٤٨٧)، (٤/ ٢٤٨).

(٣) انظر: تهذيب اللغة (١/ ٢٧١) مادة: عقب؛ مقاييس اللغة (٤/ ٧٧) مادة: عقب.

(٤) انظر: جامع البيان (٩/ ٥٦٨).

(٥) الكرة: من الكرّ: وهو الرجوع علىٰ الشيء بعد المرة الأولىٰ، ويقال: الحرب كر وفر. انظر: تهذيب اللغة (٩/ ٤٤٢) مادة: كر؛ مقاييس اللغة (٥/ ١٢٦) مادة: كر.

(٦) الظفر: القهر والفوز والغلبة. انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٣٧٥) مادة: ظفر؛ مقاييس اللغة (٣/ ٤٦٥) مادة: ظفر.

(٧) البسيط (٨/ ٤٥٢)، وبمثله أجاب الرازي في التفسير الكبير (١٣/ ١٥٧).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

يجاب عن هذا الإشكال بأمرين:

الأول: أن معنىٰ عاقبة الدار: الجنة، كما قال سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ٢٢ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾ [الرعد: ٢٢-٢٣]، وقال: ﴿۞ مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَاۚ تِلۡكَ عُقۡبَى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْۖ وَّعُقۡبَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٱلنَّارُ ٣٥﴾ [الرعد: ٣٥]، فيكون قوله تعالىٰ: ﴿فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِ﴾ [الأنعام: ١٣٥] كقوله: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلۡكُفَّٰرُ لِمَنۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ٤٢﴾ [الرعد: ٤٢] فيؤخذ من ذلك أن المعنىٰ: فسوف تعلمون من تكون له الجنة[1].

ومن فسر: عاقبة الدار: بما يؤول إليه الأمر في الدنيا من النصر والغلبة والتمكين في البلاد لاسيما مكة، فلا إشكال عليه، ويكون المعنىٰ: فسوف تعلمون لمن الغلبة والدائرة في الدنيا.

وقد صدق الله وعده، ونصر جنده وهزم الأحزاب وحده، فكانت العاقبة للنبي ﷺ والمؤمنين علىٰ قريش وغيرهم، ومكّن لهم في البلاد حتىٰ فتحوا مكة، فصارت دار إسلام[2].

الثاني: الفرق بين (له) و(عليه)، وقد تقرر أن العاقبة تكون للمؤمنين لا عليهم، لأنهم الفائزون فيها، وقد قال سبحانه: ﴿وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ ١٢٨﴾ [الأعراف: ١٢٨] وقال: ﴿وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ١٠٩]؛ وتكون علىٰ الكافرين لا لهم، وهم الخاسرون فيها، كما قال سبحانه: ﴿وَكَانَ عَٰقِبَةُ أَمۡرِهَا خُسۡرًا ٩﴾ [الطلاق: ٩].

---

(١) انظر: تفسير مقاتل (١/ ٥٩٠)، الكشف والبيان (١٢/ ٢٢١)، معالم التنزيل (٢/ ٦٧)، زاد المسير (٣/ ١٣٦).

(٢) انظر: المحرر الوجيز (ص ٦٦٥)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦١٧)، التحرير والتنوير (٨/ ٩٣).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجوابين السابقين، ولا تعارض بينهما، والحمد لله رب العالمين.

السادس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأنعام: ١٣٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أليس جميع الأشياء لله فكيف نسبوا إلىٰ الكذب في قولهم: ﴿هَٰذَا لِلَّهِ﴾؟»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

كان المشركون يجعلون - بزعمهم - لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ نصيبًا من حروثهم وأنعامهم وثمارهم، ويجعلون نصيبًا آخر لأوثانهم، ويقولون: هذا نصيب لله، وهذا نصيب للصنم. فأكذبهم الله عَزَّ وَجَلَّ بمقالتهم هذه، ومعلومٌ أن لله عَزَّ وَجَلَّ ما في السموات وما في الأرض، فوقع هذا الإشكال: كيف نسبهم الله إلىٰ الكذب في قولهم ﴿هَٰذَا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وفي الواقع أنه هو وغيره لله حقًا؟

---

(١) البسيط (٨/ ٤٥٤).

(٢) التفسير الكبير (١٣/ ١٥٨).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «قلنا: إفرازهم النصيبين: نصيبًا لله، ونصيبًا للشيطان، وحكمهم بذلك كذب منهم لم يأمر الله تعالىٰ به، وهم كانوا يفعلون ذلك تدينًا وتعبدًا واعتقادًا أن ذلك أمر به الله تعالىٰ وأنه يرضىٰ به»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب المفسرون عن هذا الإشكال بأن الله تعالىٰ لم يكذبهم في قولهم ﴿هَـٰذَا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٣٦]، وإنما أكذبهم في هذه القسمة الجائرة التي يزعمون، وكانوا يفعلون ذلك تدينًا ويزعمون أن الله أمرهم بذلك، فأخبر الله عَزَّوَجَلَّ بكذبهم فيما يدعون.

ونظير هذا: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨]، فهنا أكذبهم الله جَلَّجَلَالُهُ أيضًا فيما يدّعون.

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يخبر عَزَّوَجَلَّ عن سفههم من وجوه:

أحدها: أنهم كانوا يجعلون لله نصيبًا مما كان لله في الحقيقة، مع علمهم أن الله هو الذي أنشأ لهم تلك الأشياء وهو ذرأها، ثم يجعلون لله في ذلك نصيبًا وللأصنام نصيبًا بسفههم لأنهم إذا علموا أن الله هو الذي ذرأ لهم تلك الأشياء وأنشأها لهم، فإليه الاختيار في جعل ذلك، لا إليهم إذ علموا أنهم إنما يملكون هم بجعل الله لهم، وهو المالك لها حقيقة.

---

(١) البسيط (٨/ ٤٥٤).

والثاني: ما يبين سفههم - أيضا - أنهم يجعلون لله في ذلك نصيبًا، وللأصنام نصيبًا من الثمار والحروث وغيرها، ثم إذا وقع شيء مما جعلوا لله وخالط ما جَزَّأوه وجعلوه لشركائهم تركوه، وإذا خالط شيء مما جعلوا لشركائهم، ووقع فيما جعلوه لله أخذوه وردوه علىٰ شركائهم وانتفعوا به، وتركوا الآخر للأصنام إيثارًا للأصنام عليه، وإعظامًا لها.

أو إذا زكا نصيب الأصنام ونما، ولم يزك نصيب الله، ولم ينمُ تركوا ذلك للأصنام، ويقولون: لو شاء الله لأزكىٰ نصيبه، وإذا زكا الذي كانوا يجعلون لله، ولا يزكو نصيب الأصنام أخذوا نصيب الله فقسموه بين المساكين وبين الأصنام نصفين.

يسفههم عَزَّوَجَلَّ بصنيعهم الذي يصنعون ويبين عن جوهرهم بإيثارهم الأصنام، وإعظامهم إياها، والتفضيل في القسمة والتجزئة، مع علمهم أن الله هو الذي ذرأ ذلك وأنشأه لهم، وأن الأصنام التي أشركوها في أموالهم وعبادتهم لله لا يملكون من ذلك شيئًا.

وذلك منهم سفه وجور؛ حيث أشركوا في أموالهم وعبادتهم مع الله أحدًا لا يستحق بذلك شيئًا، وهو كما جعلوا لله البنات، وهم كانوا يأنفون عن البنات، كقوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [النحل: ٥٨]... الآية، وقال: ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الطور: ٣٩]، وقال: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم: ٢٢]، تأنفون أنتم عن البنات وتضيفونهن إليه؟! فهو إذن جور وظلم؛ فعلىٰ ذلك: تفضيل الأصنام في القسمة وإيثارهم إياها علىٰ الله، وإشراكهم مع الله، مع علمهم أنه كان جميع ذلك بالله، وهو أنشأه لهم، جور وسفه، ثم أخبر أنهم ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأنعام: ١٣٦] أي بئس الحكم حكمهم»[1].

---

(١) تأويلات أهل السنة (٤/ ٢٦٦).

وقد حكم الله علىٰ قولهم هذا بالكذب بوصفه بالزعم، قال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الزعم: «هو القول من غير حقيقة... قال شريح القاضي: إن لكل شيء كنية، وكنية الكذب: زعموا»(١).

وبيّن ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن قوله تعالىٰ: ﴿بِزَعۡمِهِمۡ﴾ كلمة اعتراضية، فقال: «ثم اعترضهم أثناء القول بأن ذلك زعم وتقوّل، والزعم في كثير كلام العرب أقرب إلىٰ غير اليقين والحق»(٢).

وقال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ١٣٦﴾ أي: لم يأتهم فيه وحي، ولا يقتضيه عقل؛ فإن القياس يقتضي التسوية - علىٰ زعمهم - بين الشريكين، لا ما حكموا به»(٣).

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أي قد زعموا أنه لله، والله لم يأمرهم بذلك ولا شرع لهم تلك القسمة التي هي من الشرك»(٤)؛ وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنهم أخطأوا أولًا في القسم(٥)، فإن الله تعالىٰ هو رب كل شيء ومليكه وخالقه، وله الملك، وكل شيء له وفي تصرفه وتحت قدرته ومشيئته، لا إله غيره، ولا رب سواه، ثم لما قسموا - فيما زعموا - القسمة الفاسدة، لم يحفظوها بل جاروا فيها، كما قال تعالىٰ: ﴿وَيَجۡعَلُونَ لِلَّهِ ٱلۡبَنَٰتِ سُبۡحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشۡتَهُونَ ٥٧﴾ [النحل: ٥٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَجَعَلُواْ لَهُۥ مِنۡ عِبَادِهِۦ جُزۡءًاۚ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَكَفُورٞ مُّبِينٌ﴾

---

(١) الكشف والبيان (١٢/ ٢٢٤).

(٢) المحرر الوجيز (ص٦٦٥).

(٣) تفسيره (٢/ ١٤٧).

(٤) الكشاف (٢/ ٥٣).

(٥) في نسخة (القسمة).

[الزخرف: ١٥]، وقال تعالىٰ: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم: ٢١-٢٢]»[١].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الله عَزَّوَجَلَّ وصفهم بالكذب في هذه القسمة التي زعموها، وبيّن جورهم وضلالهم في قسمهم، وبه يزول الإشكال والحمد لله رب العالمين.

السابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل علىٰ هذا: كيف يؤدي الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل؟»[٢].

وممن أورده: الجصاص وابن الجوزي[٣]، فقال الجصاص رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: الزكاة لا تخرج يوم الحصاد وإنما تخرج بعد التنقية، فدل علىٰ أنه لم يرد به الزكاة؟»[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

يتضح الإشكال من كلام ابن جرير وابن حزم.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الجميع مجمعون لا خلاف بينهم أن صدقة الحرث لا

---

(١) تفسيره (٣/ ٦١٨).

(٢) البسيط (٨/ ٤٧٧).

(٣) زاد المسير (٣/ ١٣٥).

(٤) أحكام القرآن (٤/ ١٨٠).

تؤخذ إلا بعد الدياس[(١)] والتنقية والتذرية[(٢)]، وأن صدقة التمر لا تؤخذ إلا بعد الجفاف»[(٣)].

وقال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا خلاف بين أحد من الأمة في أن الزكاة لا يجوز إيتاؤها يوم الحصاد؛ لكن في الزرع بعد الحصاد والدوس والذرو والكيل، وفي الثمار بعد اليبس والتصفية والكيل»[(٤)].

فالإجماع - علىٰ رأي ابن جرير وابن حزم - منعقد علىٰ أنه لا يجوز إيتاء الزكاة يوم الحصاد، وظاهر الآية فيه الأمر بإيتائها يوم الحصاد، فوقع هذا الإشكال، بسبب موهم تعارض بين آية وإجماع، أو يقال: بسبب موهم تعارض بين آية وحكم ثابت عند أكثر الفقهاء - بناء علىٰ رأي من اعتبر في المسألة خلافًا -.

وهذا الإشكال هو الذي حدا بابن جرير إلىٰ القول بنسخ الآية. كما سيأتي بيانه.

---

(١) الدياس: من الدوس، وهو الوطء بالرجل، ويقال: داس الحنطة، كما يقال درس الحنطة درسًا ودراسا: أي: داسها. انظر: القاموس (ص٥٤٤) مادة: درس، (ص٥٤٧) مادة: دوس.

(٢) من ذرا الحنطة: أي: نقاها من الريح فتذرّت. انظر: القاموس (ص١٢٨٤) مادة: ذرو.

(٣) جامع البيان (٩/ ٦١١)، حكىٰ ابن جرير الإجماع لأنه كما قال ابن كثير في تفسيره (٣/ ٦٠٠): «من قاعدة ابن جرير أنه لا يعتبر قول الواحد ولا الاثنين مخالفًا لقول الجمهور فيعده إجماعًا فليعلم هذا». وقد أورد ابن العربي قولين آخرين: الأول: أن الزكاة تجب وقت الجِدَاد، قاله محمد بن مسلمة، متمسكًا بظاهر قوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾؛ والثاني: أنها تجب بعد تمام الخرص، قاله المغيرة. انظر: أحكام القرآن (٢/ ٧٦٢)، أما بقية الفقهاء فهم يرون أن الزكاة تجب بعد الحصاد وبعد التنقية والتصفية.

(٤) المحلىٰ (٥/ ٢٤٠).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقوله: «فالجواب: أن معناه قَدّروا إخراج الواجب منه، فإن وقت الحصاد قريب من زمان التنقية الذي هو وقت وجوب الإخراج، هذا في الزرع.

فأما في النخل فلا اختلاف بين المسلمين أن ثمارها إذا حصدت وجب إخراج ما يجب فيها من الصدقة. وقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ ظاهر في النخل، والزرع محمول عليه في وجوب الإخراج منه، إلا أنه لا يمكن ذلك عند الحصاد فيؤخر إلىٰ زمان التنقية»[1].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلفت أجوبة العلماء عن هذا الإشكال، بناءً علىٰ اختلافهم في المراد بالحق الذي أمر الله بإيتائه في قوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، علىٰ النحو الآتي:

القول الأول: المراد بالحق هنا: الزكاة المفروضة[2].

قال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا قول الجمهور»[3].

وأجاب أصحاب هذا القول عن هذا الإشكال: بأن للزكاة وقت وجوب، لكن هذا الوجوب لا يستقر إلا بعد الحصادِ وجَعْلِ الزرع في موضع حفظه وتهيئته، هذا بالنسبة للزرع، أما النخل فصدقتها تجب يوم الحصاد.

---

(١) البسيط (٨/ ٤٧٧)، وبه أجاب ابن الجوزي في زاد المسير (٣/ ١٣٦).

(٢) انظر: جامع البيان (٩/ ٥٩٥)، الكشف والبيان (١٢/ ٢٣٥)، النكت والعيون (٢/ ١٧٨)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٧٥٧)، زاد المسير (٣/ ١٣٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦٢٢).

(٣) النكت والعيون (٢/ ١٧٨).

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذُكرت عنه ثلاثة أجوبة:

أحدها: أن الأمر بالإيتاء محمول علىٰ النخيل، لأن صدقتها تجب يوم الحصاد. فأما الزروع، فالأمر بالإيتاء منها محمول علىٰ وجوب الإخراج، إلا أنه لا يمكن ذلك عند الحصاد فيؤخَّر إلىٰ زمان التنقية، ذكره بعض السلف.

والثاني: أن اليوم ظرف للحق، لا للإيتاء، فكأنه قال: وآتوا حقه الذي وجب يوم حصاده بعد التنقية.

والثالث: أن فائدة ذكر الحصاد أن الحق لا يجب فيه بنفس خروجه وبلوغه، إنما يجب يوم حصوله في يد صاحبه. وقد كان يجوز أن يتوهم أن الحق يلزم بنفس **نباته قبل قطعه، فأفادت الآية أن الوجوب فيما يحصل في اليد، دون ما يتلف»**[1].

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ووقت وجوب الزكاة في الحب إذا اشتد، وفي الثمرة إذا بدا صلاحها...» ثم قال: **«وإن جَذَّها وجعلها في الجرين[2]، أو جعل الزرع في البيدر، استقر وجوب الزكاة عليه»[3].**

وقال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن وقت الوجوب هو بدو الصلاح واشتداد الحب، قال الشافعي والأصحاب: **لا يجب الإخراج في ذلك الوقت بلا خلاف**، لكن

(١) زاد المسير (٣/ ١٣٦).

(٢) قال ابن قاسم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «البيدر بالشام والشرق، ويسمىٰ بمصر الجرين، وكذا بالعراق، والمربد بالحجاز، والجوخان بالبصرة، ويسمىٰ أيضًا المصطاح والطباية والفداء والقوع، وغير ذلك، لكل أهل جهة اصطلاح، **والجميع: اسم للموضع الذي تجمع فيه الثمرة**، حتىٰ يتكامل جفافها، والتيبيس: بسط الشيء حتىٰ يجف، والتشميس: بسط الشيء في الشمس». حاشية الروض المربع (٣/ ٢٣٠).

(٣) المغني (٤/ ١٦٩، ١٧١)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٢٤٨)، الشرح الكبير للدردير (مع حاشية الدسوقي) (١/ ٧٠٥)، المجموع للنووي (٥/ ٣١٨).

ينعقد سببًا لوجوب الإخراج إذا صار تمرًا أو زبيبًا أو حبًا مصفىٰ، ويصير للفقراء في الحال حق يجب دفعه إليهم بعد مصيره تمرًا، أو حبًا، فلو أخرج الرطب والعنب في الحال لم يجزئه بلا خلاف»[١].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يستقر وجوب الزكاة إلا بجعلها في البيدر، و«البيدر» هو المحل الذي تجمع فيه الثمار والزروع، ويسمىٰ الجرين والبيدر؛ وذلك أنهم كانوا إذا جذوا الثمر جعلوا له مكانًا فسيحًا يضعونه فيه، وكذلك إذا حصدوا الزرع جعلوا له مكانًا فسيحًا يدوسونه فيه، فلا يستقر الوجوب إلا إذا جعلها في البيدر.

والدليل علىٰ أن استقرار الوجوب يكون بجعلها في البيدر قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾؛ وإذا حُصد الزرع فإنه يجعل في البيادر فورًا»[٢].

فلا يستقر الوجوب إلا بجعلها في البيدر ونحوه من المواضع التي يتم فيه تشميسها وتيبيسها لأنه قبل ذلك في حكم ما لم تثبت اليد عليه، ولم يستقر ملكه بيد صاحبه، فإذا وضعت في المكان المعد لتنقيتها وتصفيتها عُرف قدرُها وجيدها من رديئها، وسهل كيلُها وتوزيعها والانتفاع بها، أما قبل ذلك ففيه مشقة، لذلك يكون في حكم ما لم تثبت اليد عليه، وما لم تثبت اليد عليه لا زكاة فيه[٣].

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: الزكاة لا تخرج يوم الحصاد، وإنما تخرج بعد التنقية فدل علىٰ أنه لم يرد به الزكاة؟ قيل له: الحصاد اسم للقطع، فمتىٰ قطعه فعليه إخراج عُشر ما صار في يده»[٤].

---

(١) المجموع شرح المهذب (٥/ ٣١٩).

(٢) الشرح الممتع علىٰ زاد المستقنع (٦/ ٨٠).

(٣) انظر: حاشية الروض المربع لابن قاسم (٣/ ٢٢٩)، شرح الروض المربع د. النملة (٢/ ٢٥٣).

(٤) أحكام القرآن (٤/ ١٧٧).

القول الثاني: المراد بالحق هنا: حق أوجبه الله في أموال أهل الأموال غير الصدقة المفروضة(١)، وهو قول عطاء ومجاهد(٢)، واختاره السمعاني(٣) وابن حزم(٤).

فعن عطاء أنه قال: «يُعطىٰ من حضر يومئذٍ ما تيسر وليس بالزكاة»(٥).

وقد رده ابن جرير بقوله: «فإن قال قائل: وما تنكر أن يكون ذلك إيجابًا من الله في المال حقًا سوىٰ الصدقة المفروضة؟ قيل: لأنه لا يخلو أن يكون ذلك فرضًا واجبًا أو نفلًا، فإن يكن فرضًا واجبًا فقد وجب أن يكون سبيله سبيل الصدقات المفروضات، التي من فرط في أدائها إلىٰ أهلها كان بربه آثمًا ولأمره مخالفا، وفي قيام الحجة بأن لا فرض لله في المال بعد الزكاة يجب وجوب الزكاة سوىٰ ما يجب من النفقة لمن يلزم المرء نفقته ما ينبئ عن أن ذلك ليس كذلك.

أو يكون ذلك نفلًا، فإن يكن ذلك كذلك فقد وجب أن يكون الخيار في إعطاء ذلك إلىٰ رب الحرث والثمر، وفي إيجاب القائلين بوجوب ذلك ما ينبئ عن أن ذلك ليس كذلك»(٦).

كما رده الجصاص فقال: «وأما من جعل هذا الحق ثابت الحكم غير منسوخ وزعم أنه حق آخر غير العشر يجب عند الحصاد وعند الدياس وعند الكيل، فإنه لا يخلو قوله هذا من أحد معنيين:

---

(١) انظر: جامع البيان (٩/ ٦٠٠)، الكشف والبيان (١٢/ ٢٣٥)، النكت والعيون (٢/ ١٧٨)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٧٥٧)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦٢٢).

(٢) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٦٠٠).

(٣) تفسيره (٢/ ١٥٠).

(٤) المحلىٰ (٥/ ٢٤٠).

(٥) رواه ابن جرير في جامع البيان (٩/ ٦٠١).

(٦) جامع البيان (٩/ ٦١١).

إما أن يكون مراده عنده: الوجوب أو الندب؛ فإن كان ندبًا عنده، لم يسغ له ذلك إلا بإقامة الدلالة عليه، إذ غير جائز صرف الأمر عن الإيجاب إلىٰ الندب إلا بدلالة.

وإن رآه واجبًا فلو كان كما زعم لوجب أن يرد النقل به متواترًا لعموم الحاجة إليه، ولكان لا أقل من أن يكون نقله في نقل وجوب العشر ونصف العشر، فلما لم يعرف ذلك عامة السلف والفقهاء علمنا أنه غير مراد، فثبت أن هذا الحق هو العشر ونصف العشر»[1].

ورده النحاس بقوله: «وقد قامت الحجة بأنه لا فرض في المال سوىٰ الزكاة، إلا لمن تجب نفقته»[2].

القول الثالث: المراد بالحق هنا: شيء أمر الله به المؤمنين قبل أن تفرض عليهم الزكاة، ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة المعلومة[3]؛ واختاره ابن جرير[4] والنحاس[5] والزمخشري[6].

وحجة القائلين بالنسخ ثلاثة أمور:

الأول: هو عين الإشكال المذكور، وسبق كلام ابن جرير وابن حزم في تحرير محل الإشكال أن الإجماع منعقد علىٰ أنه لا يجوز إيتاء الزكاة يوم الحصاد.

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ١٧٧).

(٢) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٣٤).

(٣) انظر: جامع البيان (٩/ ٦٠٨)، الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/ ٣٣٣) الكشف والبيان (١٢/ ٢٣٥)، النكت والعيون (٢/ ١٧٨)، أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٧٥٧)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦٢٣).

(٤) جامع البيان (٩/ ٦١١).

(٥) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٣٣).

(٦) الكشاف (٢/ ٥٦).

الثاني: أن فرض الزكاة كان في المدينة، وهذه الآية مكية.

الثالث: أنه قد فسروا يوم الحصاد بأنه يوم جد الزرع وقطعه، الذي يجب فيه إيتاء الزكاة، بناءً علىٰ ظاهر الآية، قال ابن جرير: «والحَبّ لا شك أنه في ذلك اليوم في سنبله»[١]. يعني فلا يمكن أن يؤدىٰ حقه يوم حصاده، فوجب أن تكون الآية منسوخة.

وقد ردّ القول بالنسخ جمع من أهل العلم[٢] وأجابوا عن الإشكال بما تقدم ذكره في القول الأول، وإضافةً لما سبق أسوق بعض الأقوال التي ناقشت القول بالنسخ، وناقشت الأمرين الآخرين المحتج بهما من قِبل القائلين بالنسخ.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي تسمية هذا نسخًا نظر؛ لأنه قد كان شيئًا واجبًا في الأصل، ثم إنه فصّل بيانه وبيّن مقدار المخرج وكميته»[٣].

يعني: كونه يُفرض في مكة لا إشكال فيه، لأنه يُفرض مجملًا ثم يفصل بعد ذلك.

وقال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالدليل علىٰ أنه غير منسوخ اتفاق الأمة علىٰ وجوب الحق في كثير من الحبوب والثمار، وهو العشر ونصف العشر؛ ومتىٰ وجدنا حكمًا قد استعملته الأمة ولفظ الكتاب ينتظمه ويصح أن يكون عبارة عنه واجبٌ أن يحكم أن الاتفاق إنما صدر عن الكتاب، وأن ما اتفقوا عليه هو الحكم المراد بالآية... وغير جائز أن يكون قوله ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] منسوخًا بالعشر ونصف العشر، لأن النسخ إنما يقع بما لا يصح

---

(١) جامع البيان (٩/ ٦١١).

(٢) انظر: النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ٤٢٦).

(٣) تفسيره (٣/ ٦٢٣).

اجتماعهما، فأما ما يصح اجتماعهما معًا فغير جائز وقوع النسخ به»(١).

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد أفادت هذه الآية وجوب الزكاة فيما سمىٰ الله سبحانه، وأفادت بيان ما يجب فيه من مخرجات الأرض التي أجملها في قوله: ﴿وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وفسرها هاهنا؛ فكانت آية البقرة عامة في المخرج كله، مجملة في القدر؛ وهذه الآية خاصة في مخرجات الأرض، مجملة في القدر»(٢).

وأما استدلالهم بأن الآية مكية وفرض الزكاة مدنيًا فقد أجاب عنه ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «فإن قيل: الآية منسوخة بأنها مكية وآية الزكاة مدنية؟ قلنا: قد قال مالك: إن المراد به الزكاة المفروضة.

وتحقيقه: في نكتة بديعة؛ وهي أن القول في أنها مكية أو مدنية يطول. فَهَبْكُم أنها مكية؛ إن الله أوجب الزكاة بها إيجابًا مجملًا فتعين فرض اعتقادها، ووقف العمل بها علىٰ بيان الجنس والقدر والوقت، فلم تكن بمكة حتىٰ تمهد الإسلام بالمدينة؛ فوقع البيان، فتعين الامتثال، وهذا لا يفقهه إلا العلماء بالأصول»(٣).

وأما تفسير القائلين بالنسخ ليوم الحصاد بأنه يوم الجد والقطع الذي يجب إيتاء الزكاة فيه فقد ناقشه الجصاص وابن العربي وتقدم أنه وقت وجوب الزكاة لا وقت إخراجها، إذ يتعين الإخراج بعدما يستقر الوجوب.

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن قوله تعالىٰ ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١] لم يجعل اليوم ظرفًا للإيتاء المأمور به، وإنما هو ظرف لحقه، كأنه

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ١٧٦).

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٧٥٨).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٧٦١).

قال: وآتوا الحق الذي وجب يوم حصاده بعد التنقية»[١].

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: فقد قال تعالىٰ: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] والذي يحصد الزرع.

قلنا: جهلتم؛ بل هو عام في كل نبت في الأرض. وأصل الحصاد إذهاب الشيء عن موضعه الذي هو فيه؛ قال تعالىٰ: ﴿مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [هود: ١٠٠]، وقال: ﴿حَتَّىٰ جَعَلْنَٰهُمْ حَصِيدًا خَٰمِدِينَ ﴿١٥﴾﴾ [الأنبياء: ١٥]... ثم قال:

فإن قيل: أليس يقال جداد النخل، وحصاد الزرع، وجذاذ البقل؟

قلنا: الاسم العام الحصاد؛ وهذه خواص العام علىٰ بعض متناولاته، وقد أجاب عنه بعض العلماء بأنه ذَكَرَ الحصاد فيما يحصد دليلًا علىٰ الجداد فيما يجد؛ لأن أحدهما يكفي عن الآخر»[٢].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والنسخ غير مترتب في هذه الآية لأن هذه الآية وآية الزكاة لا تتعارض، بل تنبني هذه علىٰ الندب، وتلك علىٰ الفرض»[٣].

إلا أن قوله بأنها علىٰ الندب مردود عند جمع من أهل العلم، وقد تقدم كلام ابن جرير والجصاص عليه.

وقال أبو جعفر النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذا القول - يعني أنها علىٰ الندب - لا يُعرف أحد من المتقدمين قاله، وإذا تكلم أحد من المتأخرين في معنىٰ آية من القرآن قد تقدم كلام المتقدمين فيها فخرج عن قولهم لم يلتفت إلىٰ قوله، ولم يعد خلافًا فبطل هذا»[٤].

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ١٧٧).

(٢) أحكام القرآن (٢/ ٧٦٠).

(٣) المحرر الوجيز (ص٦٦٩).

(٤) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٢٩).

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح قول الجمهور وأن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وأما الإشكال فيها فيجاب عنه بأن للزكاة وقت وجوب، وهو يوم الحصاد، أما إخراجها فيجب بعد استقرار الوجوب، وذلك بجعل المحصود في المكان المعد له، ثم تنقيته وتصفيته. والله أعلم.

الثامن: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٤٥)﴾ [الأنعام: ١٤٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللهُ: «فإن قيل: المحرمات من المطعومات أكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها؟»[١].

وممن أورد هذا الإشكال: النحاس والماوردي والرازي[٢].

قال النحاس رَحِمَهُ اللهُ: «في هذه الآية إشكال»، ثم ذكره[٣]، وذكر ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ أنه وقع اضطراب للناس في هذه الآية[٤].

❖ تحرير محل الإشكال:

سبب الإشكال في هذه الآية هو الحصر[٥]، إذ إنها تدل علىٰ أن المحرمات

(١) البسيط (٨/ ٤٩٩).

(٢) انظر: النكت والعيون (٢/ ١٨٢)، التفسير الكبير (١٣/ ١٦٩).

(٣) إعراب القرآن (٢/ ٥٨٨).

(٤) الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٢٢٦).

(٥) انظر: مشكل القرآن الكريم للمنصور (ص١٨٨).

من المطعومات محصورة بما ذُكر في الآية، وقد تقرر في الشرع أن المحرمات أكثر من ذلك، فما جه الحصر هنا؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقوله: «الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن المعنىٰ: لا أجد محرمًا مما كان أهل الجاهلية يحرمه من البحائر[1] والسوائب[2] وغيرها، إلا ما ذُكر في هذه الآية، وليست البحائر والسوائب من المحرمة بالوحي، وهذا معنىٰ قول مجاهد وطاووس.

وقال الحسين بن الفضل[3]: وقت نزول هذه الآية لم يكن يحرم غير ما نص عليه في هذه الآية، ثم وُجدت بعدُ محرمات سوىٰ هذا.

وقال عبد العزيز بن يحيىٰ[4]: يعني في وحي القرآن، فأما وحي السنة فقد حرم

---

(١) البحائر: جمع بحيرة، قال الواحدي: «والبحيرة: فعيلة من البحر وهو الشق... قال أكثر أهل اللغة والتفسير: البحيرة: الناقة إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها سقبًا (والسقب: الذكر من ولد الناقة) ذكرًا شقوا أذن الناقة، وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم، لا يجز لها وبر، ولا يحمل علىٰ ظهرها ولا تطرد من ماء، ولا تمنع من مرعىٰ، ولا ينتفع بها». البسيط (٧/ ٥٥١-٥٥٢).

(٢) السوائب: جمع سائبة: وقد أورد الواحدي فيها أقوالًا منها: أن الرجل إذا مرض أو قدم من سفر ونذر نذرًا أو شكر نعمة سيَّب بعيرًا، فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها، وقيل: إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث سُيِّبت، فلم تركب، ولم يُجَزّ لها وبر، ولم يشرب لبنها إلا ولد أو ضيف، وقيل: السائبة: من الإبل، كانوا يسيبونها لطواغيتهم. البسيط (٧/ ٥٥١-٥٥٢).

(٣) هو الحسين بن الفضل بن عمير، أبو علي البجلي الكوفي ثم النيسابوري، عالم مفسر لغوي محدث، حدث عنه: محمد بن عبد الله بن المبارك، ومحمد بن صالح بن هانئ وخلق آخرون. توفي سنة (٢٨٢هـ) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤١٤)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص: ٤٨).

(٤) هو عبد العزيز بن يحيىٰ بن عبد العزيز بن مسلم، أبو الحسن الكناني المكي، صاحب كتاب «الحيدة»، كان يلقب بالغول، وهو من تلاميذ الإمام الشافعي، واشتهر بصحبته له، وروىٰ عن سفيان بن عيينة وغيره، توفىٰ سنة (٢٤٠هـ) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٥/ ٨٧٤) طبقات الشافعية للسبكي (٢/ ١٤٤).

أشياء كثيرة، وكل ما حرم النبي ﷺ مما لم يوجد في القرآن فهو محرم أيضًا بالوحي؛ لأن الله تعالىٰ قال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤]»[١].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بالأجوبة التالية:

الأول: أن الآية منسوخة[٢]، لأنها حصرت المحرمات بما ذُكر، وقد جاء في الكتاب والسنة تحريم مطعومات أخر، وهي آية مكية، والآيات الأخر مدنية، فاقتضىٰ نسخها.

وقد ردّ القول بالنسخ جماعة من العلماء منهم: أبو جعفر النحاس، وابن العربي وابن الجوزي وابن تيمية وابن كثير[٣].

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لو ثبت بالسنة محرم غير هذه لما كان ذلك نسخًا؛ لأن زيادة محرم علىٰ المحرمات، أو فرض علىٰ المفروضات لا يكون نسخًا بإجماع من المسلمين»[٤].

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد ادعىٰ قوم نسخها بآية المائدة[٥] ورُدَّ هذا عليهم بأن جميع المذكور في تلك الآية ميتة وقد ذُكرت الميتة ها هنا، وزعم

---

(١) البسيط (٨/ ٤٩٩).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/ ٣٣٨)، المصفىٰ بأكف أهل الرسوخ لابن الجوزي (ص٣٥)، زاد المسير (٣/ ١٤٦)، النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ٢٥٦).

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٣٨)، مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ١٨٢)، الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٢٢٥)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦٢٦).

(٤) أحكام القرآن (٢/ ٧٦٦).

(٥) يعني قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ الآية [المائدة: ٣].

بعضهم أنها نسخت بالسنة...

والصواب أن يقال: هذه نزلت بمكة، ولم تكن الفرائض قد تكاملت ولا المحرومات، فأخبرت عن المحرمات في الحالة الحاضرة والماضية، لا عن المستقبلة، ويؤكد إحكامها أنها خبر»[١].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه - أي الآية - نفت تحريم ما سوىٰ المستثنىٰ، ولم تثبت حل ما سوىٰ المستثنىٰ، وبين نفي التحريم وإثبات الحل مرتبة العفو، ورفع العفو ليس بنسخ»[٢].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما ورد من المحرمات بعد هذا في سورة «المائدة»، وفي الأحاديث الواردة، رافعًا لمفهوم هذه الآية؛ ومن الناس من يسمي ذلك نسخًا، والأكثرون من المتأخرين لا يسمونه نسخًا؛ لأنه من باب رفع مباح الأصل»[٣].

وقال د. مصطفىٰ زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهؤلاء - القائلين بالنسخ - لم يلتفتوا إلىٰ أن أسلوب الآية يسمح بإضافة محرمات جديدة إلىٰ ما حرمته، فإن عبارة: لا أجد فيما أوحي إلي محرما: تفتح الباب للتحريم - بعد نزولها - بغيرها من الآيات وبالسنة، ذلك أن الآية مكية، ومعناها حصر المحرم - إلىٰ حين نزلت - فيما ذكرته، ولعله من أجل هذا اختير الفعل من مادة الوحي ماضيًا ليقرر أن هذا هو الذي حرم حتىٰ وقته»[٤].

الثاني: أن هذه الآية ذكرت المحرمات في وحي القرآن، فأما وحي السنة فقد

---

(١) المصفىٰ (ص٣٥).

(٢) الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٢٢٥).

(٣) تفسيره (٣/ ٦٢٦).

(٤) النسخ (٢/ ٢٥٨).

حرم أشياء كثيرة، وكل ما حرم النبي ﷺ مما لم يوجد في القرآن فهو محرم أيضًا بالوحي، ونسبه الواحدي لعبدالعزيز بن يحيىٰ[(١)].

ويُعترض عليه: بأن المحرمات في وحي القرآن أكثر مما ذُكر في هذه الآية، ومن زعم أن جميع المحرمات داخلة فيها فقد تكلف في ذلك؛ وقد ردّ هذا القول أبو جعفر النحاس[(٢)].

الثالث: أن هذه الآية وقعت جوابًا لما سألوا عنه، فأجيبوا عما سألوا، وقد حرّم الله تعالىٰ ورسوله ﷺ غير ما في الآية، لأن الجواب يأتي بقدر السؤال، ولا يتعداه إلىٰ ما سواه، فيؤخذ حكم ما سواه من الأدلة الأخرىٰ؛ فقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القول أن الآية جواب: قول حسن صحيح... لأنها إذا كانت جوابًا فقد أجيبوا عما سألوا عنه، وثَمَّ محرمات لم يسألوا عنها فهي محرمة بحالها، والدليل علىٰ أنها جواب أن قبلها ﴿قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] وما معه من الاحتجاج عليهم»[(٣)].

الرابع: وقت نزول هذه الآية لم يكن يحرم غير ما نص عليه في هذه الآية، ثم وُجدت بعدُ محرمات سوىٰ هذا. ونسبه الواحدي للحسين بن الفضل[(٤)]، وقال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تشتمل - أي الآية - علىٰ تحريم ما تضمنها، وليست مستوعبة لجميع المحرمات لما جاءت به السنة... وهذا قول الجمهور»[(٥)].

---

(١) البسيط (٨/ ٥٠٠).

(٢) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٤٨).

(٣) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٣٨).

(٤) البسيط (٨/ ٥٠٠).

(٥) النكت والعيون (٢/ ١٨٢)، وانظر: المحرر الوجيز (ص٦٧٠).

وقال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «على هذا أكثر أهل العلم من أهل النظر والفقه والأثر»[١].

قال الكيا الهراسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن ظاهر الآية لا يمنع من تحريم غير المذكور، إلا أنه يدل على أنه لا يحرم في الشرع الآن، ويجوز أن يكون قد تجدد بعده»[٢].

الخامس: أن أهل الجاهلية حرموا أشياء من تلقاء أنفسهم افتراء على الله، فأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يقول لهم: لا أجد فيما أوحي إليّ محرمًا على طاعم يطعمه - مما تزعمون ان الله حرمه - إلا ما في هذه الآية.

واختاره ابن جرير والماوردي وابن تيمية وابن كثير وأبو حيان[٣].

قال ابن جرير: «وبنحو الذي قلنا قال أهل التأويل»[٤].

ثم روى بسنده عن طاووس رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «كان أهل الجاهلية يحرمون أشياء ويحلون أشياء، فقال: قل لا أجد مما كنتم تحرمون وتستحلون إلا هذا ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ﴾»[٥]؛ وروى أيضا عن مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ «﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ قال: مما كان في الجاهلية يأكلون، لا أجد محرما من ذلك على طاعم يطعمه، إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا»[٦].

---

(١) أحكام القرآن (٩/ ٨١).

(٢) أحكام القرآن (٣/ ١٢٧).

(٣) انظر: النكت والعيون (٢/ ١٨٢)، الفتاوى الكبرى (٦/ ٢٢٥)، تفسير ابن كثير (٣/ ٦٢٦)، البحر المحيط (٩/ ٤٥٥).

(٤) جامع البيان (٩/ ٦٣١).

(٥) جامع البيان (٩/ ٦٣٢).

(٦) جامع البيان (٩/ ٦٣٣).

وهذا القول يؤيده أمران:

أحدهما: أنه المروي عن السلف، وتفسيرهم مقدمٌ علىٰ من عداهم.

الثاني: دلالة السياق، فهذا القول أوفق لسياق الآيات، فالسورة كلها في محاجة أهل الجاهلية، وإبطال كثير مما زعموه وافتروه علىٰ الله تعالىٰ.

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: «وسياقة المخاطبة تدل علىٰ ما قال طاووس، وذلك لأن الله قد قدم ذكر ما كانوا يحرمون من الأنعام، وذمهم علىٰ تحريم ما أحله، وعنفهم وأبان به عن جهلهم، لأنهم حرموا بغير حجة، ثم عطف قوله تعالىٰ ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾»[1]، وقد قال سبحانه في الآية قبلها: ﴿قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الأنعام: ١٤٤] ثم أعقبه بقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، فالتناسب بين الآيات ظاهرٌ جدًا.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولهذا حرمنا بسنة رسول الله ﷺ أشياء ليست في القرآن، كما عهده إلينا ﷺ ولم يكن هذا نسخًا لقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية، إذ هذه نفت تحريم ما سوىٰ المستثنىٰ، ولم تثبت حل ما سوىٰ المستثنىٰ، وبين نفي التحريم وإثبات الحل مرتبة العفو ورفع العفو ليس بنسخ، ولهذا قال في سورة المائدة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥] والمائدة نزلت بعد الأنعام بسنين، فلو كانت آية الأنعام تضمنت ما سوىٰ المستثنىٰ ما قيد الحل بقوله ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥].

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ١٨٥).

ومن فهم هذا استراح من اضطراب الناس في هذا المقام، مثل كون آية الأنعام واردة علىٰ سبب فتكون مختصة به، أو معرضة للتخصيص»[(١)]؛ وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا بيان لجهل العرب قبل الإسلام فيما كانوا حرموا من الأنعام... وأنه تعالىٰ لم يحرم شيئًا من ذلك»[(٢)]؛ وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي نقوله: إن الآية مكية وجاءت عقيب قوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الأنعام: ١٤٣] وكان أهل الجاهلية يحرمون ما يحرمون من البحائر والسوائب والوصائل[(٣)] والحوامي[(٤)] من هذه الثمانية، فالآية محكمة وأخبر فيها أنه لم يجد فيما أوحي إليه إذ ذاك من القرآن سوىٰ ما ذكر، ولذلك أتت صلة (ما) جملة مصدرة بالفعل الماضي، فجميع ما حرم بالمدينة لم يكن إذ ذاك سبق منه وحي فيه بمكة، فلا تعارض بين ما حرم بالمدينة، وبين ما أخبر أنه أوحي إليه بمكة تحريمه»[(٥)].

والقاعدة الترجيحية: أن تفسير السلف وفهمهم لنصوص الوحي حجة علىٰ

---

(١) الفتاوىٰ الكبرىٰ (٦/ ٢٢٥).

(٢) تفسيره (٣/ ٦٢٥).

(٣) الوصائل: جمع وصيلة، قال الواحدي: «قال ابن عباس وأكثر المفسرين: الوصيلة: من الغنم، وقال مقاتل: إذا ولدت الشاة سبعة أبطن عمدوا إلىٰ السابع، فإن كان جديا ذبحوه للآلهة، ولحمه للرجال دون النساء، وإن كان عناقا استحيوها فكانت من عرض الغنم، وإن ولدت في البطن السابع جديا وعناقا قالوا: إن الأخت وصلت أخاها فحرمته علينا، فحرما جميعا، فكانت المنفعة واللبن للرجال دون النساء». البسيط (٧/ ٥٥٤)، وانظر: جامع البيان (٩/ ٣٤).

(٤) الحوامي: جمع حامٍ، قال الواحدي: «قال ابن عباس وابن مسعود: إذا نتجت من صلب الفحل عشرة أبطن قالوا: قد حمي ظهره وسيب لأصنامهم، وهذا قول أبي عبيدة والزجاج وأكثر أهل التفسير. البسيط (٧/ ٥٥٤)»، وانظر: جامع البيان (٩/ ٣٤).

(٥) البحر المحيط (٩/ ٤٥٥).

من بعدهم، ومقدم علىٰ من عداهم[1]؛ والقاعدة الأخرىٰ: القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح علىٰ ما خالفه[2].

إلا أنه لا تعارض بين هذا القول وسابقيه، فالقول الثالث فيه أن الآية جاءت جوابًا لسؤال، والقول الرابع فيه أن الآية لم تتطرق للمحرمات الأخرىٰ الواردة في الآيات الأخر، بل أخبرت بمحرمات، ولا مانع من أن يأتي وحي ويحرم أشياء أخر، والخامس أن الآية بينت جهل المشركين وكذبهم وافتراءهم علىٰ الله تعالىٰ بتحريم ما أحل سبحانه لعباده.

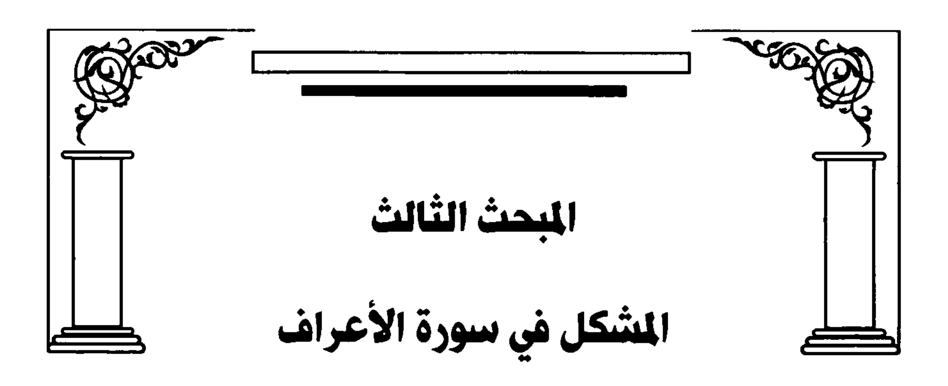
❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الآية محكمة، وأن الإشكال مدفوع بالأجوبة الثلاثة الأخيرة، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٧١).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٩٩).



المبحث الثالث

المشكل في سورة الأعراف

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الأعراف: ٢٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف أطمع إبليس لعنه الله آدم في أن يكون مَلَكًا عند أكله من الشجرة، فانقاد له مؤملًا ذلك، وقد شاهد الملائكة متواضعة ساجدة له، معترفة بفضله؟»[١].

وممن أورده: الماوردي وابن الجوزي والرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

أظهر الله عَزَّوَجَلَّ فضل آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمام الملأ الأعلىٰ، وأمر الملائكة أن تسجد له، والعادة: أن الفاضل لا يطمع في منزلة المفضول، ولما أراد إبليس إغواء آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أطمعه في أن يكون مَلَكًا فانقاد له، وهذا يدل أنه رغب بذلك، وأنه علم

---

(١) البسيط (٩/ ٦٣).

(٢) انظر: النكت والعيون (٢/ ٢١٠)، زاد المسير (٣/ ١٧٩)، التفسير الكبير (١٣/ ٢١٨).

فضل منزلة الملائكة، فوقع هذا الإشكال: كيف أطمع إبليسُ آدمَ عليه السلام في أن يكون مَلَكًا عند أكله من الشجرة؟ ألا يمكن أن يقول له آدم عليه السلام: أنا في منزلة خير من منزلة الملائكة لأنهم سجدوا لي، وأظهر الله فضلي عليهم؟ فكيف تؤملني أن أنزل لمنزلتهم؟ وألا يمكن أن يقول له آدم: أنا مخلوق من طين، والملائكة من نور، فكيف يؤملني أن أكون مثلهم في صفاتهم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رحمه الله عن هذا الإشكال بقوله: «فيقال: إن آدم علم أن الملائكة لا يموتون إلا يوم القيامة، ولم يعلم ذلك لنفسه، فعرض عليه إبليس أن يصير مَلَكا في البقاء ولا يموت كما لا يموتون.

وكان ابن عباس يقرأ: ﴿مَلِكين﴾[1]، ويقول: «ما طمعا في أن يكونا مَلَكين، لكنهما استشرفا إلىٰ أن يكونا مَلِكين، وإنما أتاهما الملعون من جهة الملك، يدل علىٰ هذا قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾﴾ [طه: ١٢٠]. وقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠]، قال ابن عباس: «يريد: لا يموتان»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن الملائكة الذين سجدوا لآدم عليه السلام هم ملائكة الأرض، أما ملائكة السماء فلم يسجدوا، ولو سجدوا لما أطمع إبليس آدمَ أن يكون منهم.

وهذا الجواب أورده الرازي، ويُعترض عليه: بأنه لا دليل عليه من الكتاب

---

(١) وقرأ بها أيضًا يحيىٰ بن كثير والضحاك، وهي قراءة شاذة. انظر: مختصر في الشواذ لابن خالويه (ص٤٢)، جامع البيان لابن جرير (١٠/ ١٠٨)، الكشف والبيان (١٢/ ٣١٩).

(٢) البسيط (٩/ ٦٣).

والسنة، بل ظاهر القرآن يبطله، إذ قال الله تعالىٰ: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر: ٣٠] فهذا يدل علىٰ أن جميع الملائكة سجدوا، فمن أخرج أحدًا من هذا العموم فعليه بالدليل.

الثاني: أخبر القرآن بما قدمه إبليس - لعنه الله - من مقدمات كانت سببًا في انقياد أدم عليه السلام لوسوسته: وهي:

أولًا: الطمع في الخلود في الجنة.

ثانيًا: الطمع في أن يكون هو وزوجه من الملائكة.

ثالثًا: القسم بأنه قال ذلك ناصحًا، وأكده بمؤكدات كثيرة.

رابعًا: بيان علة النهي، وقد كذب فيما قال.

وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾﴾ [الأعراف: ٢١-٢٢] وقوله: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ [طه: ١٢٠].

وكل واحدة من هذه المقدمات جائزٌ أن تكون سببًا للإغواء، وليس في الآيات دليل قاطع بأن آدم عليه السلام طمع أن يكون من الملائكة في كل شيء من صفاتهم، إلا صفة واحدة، اُختلف فيها. وسيأتي ذكرها بعد قليل.

الثاني: أن إبليس أطمع آدم وزوجه أن يكونا مَلِكين، ولم يطمعهما أن يكونا مَلَكين، ويشهد له قراءة ابن عباس وتفسيره: ﴿مَلِكين﴾.

وهذا الجواب لا يرد عليه الإشكال.

إلا أن هذا الجواب يُعترض عليه: بأن القراءة شاذة ومخالفة للقراءة المتواترة، ويغني عنها قوله تعالىٰ: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ

أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾﴾ [طه: ١٢٠] فالآية فيها أن إبليس أطمعهما بالخلود والملك، إضافة إلىٰ آية الأعراف: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأعراف: ٢٠]، فإطماع إبليس لهما بأن يكونا من الملائكة ثابت.

وبضم آية سورة طه إلىٰ آية سورة الأعراف يتبين أن إبليس أطمع أدم عليه السلام بأمور منها أن يكون هو وزوجه ملكين من الملائكة.

بقي أن يقال: ما هذه الصفة التي في الملائكة، وليست في آدم عليه السلام حتىٰ أطمعه إبليس بها؟ اختُلف في ذلك أقوال:

الأول: قيل: إنه أطمعهما وأوهمهما بأنه جائز أن يحول الله خلقهما كخلق الملائكة، وأن يقلب صورتهما إلىٰ صور الملائكة وأن يخلدهما في الجنة.

وهذا القول أورده الماوردي[١]، وردّه الماتريدي[٢].

ويُعترض عليه: بأنه لا دليل عليه، لا من الكتاب ولا من السنة، كما أنه لا يُتصور أن يظن آدم عليه السلام هذا الظن البعيد أو يتوقع حصوله، لأنه مستبعد بالفطرة، وآدم عليه السلام مذ خلقه الله، خلقه علىٰ الفطرة، وعلمه علمًا عظيمًا ظهر به فضله أمام الملأ الأعلىٰ، أفيمكن أن يتوهم هذا التوهم البعيد، وهو في تلك المنزلة الرفيعة؟! قال ابن القيم رحمه الله: «وهما - أي آدم وزوجه - كانا أعلم بالله وأصح أفهامًا»[٣].

الثاني: قيل إنه أطمعهما بصفة من صفات الملائكة التي أعلمها الله بها، وهي

(١) النكت والعيون (٢/ ٢١٠).

(٢) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٣٧).

(٣) الصواعق المرسلة (١/ ٣٧٤).

صفة البقاء والخلود إلىٰ يوم القيامة، وقد يُستدل لهذا القول بقوله تعالىٰ: ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ۝٢٠﴾ [الأعراف: ٢٠]، وهذا القول أورده ابن الجوزي والرازي والقرطبي[١].

إلا أنه يُعترض عليه: بأن العطف يقتضي المغايرة، فقوله: ﴿مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ۝٢٠﴾ [الأعراف: ٢٠] يدل علىٰ أنهما صفتان متغايرتان، يعني أطمعهما بأمرين: إن لم يحصل لهما الأول حصل لهما الثاني، الأولىٰ: الملكية والثانية الخلود، ولو كان من لازم الملكية الخلود لاكتفىٰ بها عن الأخرىٰ[٢].

الثالث: قيل: تلك الصفة التي أطمعهما بها هي صفة العبودية والقرب من الله تعالىٰ.

وهذا القول: أورده الماوردي وابن الجوزي والقرطبي[٣]، واختاره الماتريدي والسمعاني وابن تيمية، وستأتي أقوالهم بعد قليل إن شاء الله.

وللحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام محتمل فقد روىٰ ابن أبي حاتم عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «ذكر تفضيل الملائكة، فضلوا بالصور وفضلوا بالأجنحة، وفضلوا بالكرامة»[٤]؛ يعني فرغب أن يكون مثلهم.

وأورده الماتريدي عنه بلفظ: «وقد علم آدم أن الملائكة أفضل[٥]، وقد علم

---

(١) انظر: زاد المسير (٣/ ١٧٩)، التفسير الكبير (١٣/ ٢١٨)، الجامع (٩/ ١٧٦) ونسبه ابن الجوزي لأبي سليمان الدمشقي.

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٣/ ٢١٨).

(٣) انظر: النكت والعيون (٢/ ٢١٠)، زاد المسير (٣/ ١٧٩)، الجامع (٩/ ١٧٦).

(٤) تفسيره (٥/ ١٤٥٠).

(٥) اختلف في هذه المسألة: هل الملائكة أفضل أم البشر؟ قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تمسك كل فريق بظواهر من الشريعة، والفضل بيد الله». المحرر الوجيز (ص٦٩٢)، وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: =

ألا خلود يكون معه، وقد أُخبر أنه يموت، وقد علم أنه لا يكون مَلَكًا، وقد خلق من طين والملائكة من نور، ولكن يكون علىٰ فضل الملائكة»[1].

وكلام الحسن محتمل، إلا أن الماتريدي حمله علىٰ القول الأول، وردّه بأنه بعيد، إذ إن الفضل الحاصل للملائكة هو فضل بالخِلقة، فكيف كان يطمع في ذلك ولم يكن هو بخلقتهم؟[2].

ثم قال: «وجائز أن يكون آدم ﷺ طمع أن يكونا ملكين؛ بأن يُجعل علىٰ ما عليه صنيعهم من العصمة، أو الاكتفاء بذكر الله وطاعته عن جميع الشهوات»[3].

أما عِلْم آدم ﷺ بأنه لا يخلد، بل له عمر محدود ثم يموت فهذا قد دل عليه:

حديثُ أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله آدم مسح

= «أطالوا الكلام في غير طائل وليست هذه المسألة مما كلفنا الله بعلمه فالكلام فيها لا يعنينا». فتح القدير (٢/ ٢٧٤)، وقد استدل الزمخشري بظاهر هذه الآية علىٰ أن الملائكة أفضل؛ وتعقبه ابن المنير بأن الآية لا دليل فيها علىٰ ذلك. انظر: الكشاف (٢/ ٧٣)، وقد سئل عنها ابن تيمية رحمه الله فأجاب: «بأن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية، والملائكة أفضل باعتبار البداية، فإن الملائكة الآن في الرفيق الأعلىٰ منزهون عما يلابسه بنو آدم، مستغرقون في عبادة الرب ولا ريب أن هذه الأحوال الآن أكمل من أحوال البشر. وأما يوم القيامة بعد دخول الجنة فيصير صالحو البشر أكمل من حال الملائكة». مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣٤٣).

(١) رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره(٥/ ١٤٥٠) بنحوه ونسبه له الماتريدي في تأويلات أهل السنة(١/ ٤٣٥).

(٢) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٣٧).

(٣) تأويلات أهل السنة (١/ ٤٣٧).

ظهره، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلىٰ يوم القيامة، وجعل بين عيني كل إنسان منهم وبيصًا من نور، ثم عرضهم علىٰ آدم فقال: أي رب، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذريتك، فرأىٰ رجلًا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه، فقال: أي رب من هذا؟ فقال: هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له داود، فقال: رب كم جعلت عمره؟ قال: ستين سنة، قال: أي رب، زده من عمري أربعين سنة، فلما قضي عمر آدم جاءه ملك الموت، فقال: أولم يبق من عمري أربعون سنة؟ قال: أولم تعطها ابنك داود قال: فجحد آدم فجحدت ذريته، ونسي آدم فنسيت ذريته، وخطيء آدم فخطئت ذريته»[(١)].

والشاهد منه قوله: «زده من عمري» وقوله: «أولم يبق من عمري أربعون سنة؟» فقد استقر لديه أن له عمرًا محدودًا.

وروىٰ ابن جرير عن قتادة، «قوله: ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ٢١﴾ [الأعراف: ٢١] فحلف لهما بالله حتىٰ خدعهما، وقد يخدع المؤمن بالله، فقال: إني خلقت قبلكما وأنا أعلم منكما، فاتبعاني أرشدكما، وكان بعض أهل العلم يقول: من خادعنا بالله خدعنا»[(٢)]، يعني يخدع إذا حُلف له بالله، فيُصَدِّق الحالف لأجل حلفه.

وقال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلما حلف إبليس علىٰ ما وسوس به ظن آدم أنه لا يحلف أحد بالله إلا صادقًا، من سلامة قلبه، فاغتر به».

---

(١) رواه الترمذي (ص٦٨٩) رقم (٣٠٧٦) أبواب التفسير، باب: ومن سورة الأعراف، وقال: «حديث حسن صحيح»، وصححه الحاكم في المستدرك (٢/ ٣٥٤) رقم (٣٢٥٧) ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في «سنن الترمذي» (ص٦٨٩) رقم (٣٠٧٦).

(٢) جامع البيان (١٠/ ١٠٩)، وقوله: «من خادعنا بالله خدعنا». رواه ابن سعد في الطبقات (٤/ ١٢٥) عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

ثم اختار القول الثالث فقال: «معناه - والله أعلم -: أنهما رأيا الملائكة في أحسن صورة، وأرفع منزلة، وفي تسبيح دائم من غير تعب ولا شهوة؛ فتمنيا أن يصلا إلىٰ تلك المنزلة لو أكلا من تلك الشجرة، ويتخلصا من التعب، ومن شهوة البشرية، وليس في هذا دليل علىٰ أن الملك أفضل من الآدمي»(١).

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلولا أن كونهما ملكين حالة هي أكمل من كونهما بشرين: لما أغراهما بها ولما ظنا أنها هي الحالة العليا؛ ولهذا قرنها بالخلود والخالد أفضل من الفاني والملك أطول حياة من الآدمي فيكون أعظم عبادة وأفضل من الآدمي»(٢).

وهذا القول أليق بمقام آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والاعتراضات عليه أقل من غيره، والله أعلم.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال مدفوع بالجواب الثاني، وفيه بيان المقدمات التي عرضها إبليس علىٰ آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وزوجه وأطمعهما بها، واختلف في معنىٰ صفة الملائكة في قوله: ﴿تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠]، بأي صفة من صفات الملائكة أطمعهم؟ وأقربها ما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ رأىٰ الملائكة علىٰ حالة ظن أنها هي الحالة العليا، ورأىٰ في الملائكة من الصفات العليا التي ظن أنها أكمل من صفات البشر، فرغب بها. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) تفسيره (٢/ ١٧١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٤/ ٣٨٤).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأعراف: ١٣٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل علىٰ هذا: إن الغفلة حال تعتري الإنسان تنافي الفطنة، وليست من فعل الإنسان، فلم جاء الوعيد علىٰ الغفلة؟»[1]؛ وممن أورده: الرازي[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

ذم الله عَزَّوَجَلَّ الغافلين عن آياته في مواضع من كتابه، والغفلة ليست من فعل الإنسان فكيف يذم علىٰ شيء ليس من فعله؟ بل لِمَ توعد الله الغافلين علىٰ غفلتهم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقوله: «والجواب: أنهم تعرضوا لها، حتىٰ صاروا لا يفطنون بها، وقيل: إن الغفلة هاهنا المراد بها الإعراض عن الآيات، وهم أعرضوا عنها حتىٰ صاروا كالغافلين عنها»[3].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

وردت الغفلة في النصوص مذمومة، وغير مذمومة، لأنها من جهة الأصل: حالة تعتري الإنسان تنافي الفطنة، كما قاله الواحدي، فهي إذن: صفة جبلية في الإنسان.

---

(١) البسيط (٩/ ٣١٩).

(٢) التفسير الكبير (١٤/ ٣٤٨).

(٣) البسيط (٩/ ٣١٩).

وهي من جهة اللغة: كما قال ابن فارس رَحِمَهُ اللَّهُ: «الغين والفاء واللام: أصل صحيح يدل علىٰ ترك الشيء سهوًا، وربما كان عن عمد. من ذلك: غَفَلْتُ عن الشيء غَفلة وغُفولًا، وذلك إذا تركته ساهيًا. وأغفلتُه: إذا تركته علىٰ ذُكر منك له... ورجل غُفل: لم يجرب الأمور»(١).

إذن: تأتي الغفلة بمعنىٰ الترك عن عمد، وتأتي بمعنىٰ الترك عن سهو وعدم تنبهٍ أو التفاتٍ للشيء أو بسبب عدم التجربة أو خلو القلب منه(٢).

فمن المواضع التي وردت فيها الغفلة علىٰ المعنىٰ الأول: قوله: ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢]، وتغفلون: أي: تتركونها سهوًا ولا تتنبهون لها؛ وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُواْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النور: ٢٣] والغافلات: أي عن الفاحشة التي لا يقع في قلبها فعل الفاحشة ولم تخطر لها ببال(٣).

ومن المواضع التي وردت فيها الغفلة علىٰ المعنىٰ الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وكذلك هذه الآية التي أُورد عليها الإشكال وهي قوله: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِي ٱلْيَمِّ

(١) مقاييس اللغة (٤/ ٣٨٦) مادة: غفل.

(٢) انظر: تهذيب اللغة (٨/ ١٣٦)، مادة: غفل، لسان العرب (١٤/ ١٠) مادة: غفل، المعجم الاشتقاقي المؤصل د. محمد حسن جبل (٣/ ١٦٣١) مادة: غفل.

(٣) جامع البيان (١٧/ ٢٢٦)، تفسير السمعاني (٣/ ٥١٤).

بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [الأعراف: ١٣٦].

إذا تقرر هذا: فإن الجواب عن الإشكال سيكون ظاهرًا جليًا بإذن الله، وها هي أجوبة العلماء عنه:

الأول: أنهم تعرضوا لأسباب الغفلة حتىٰ صاروا غافلين، فاستحقوا الذم والوعيد.

الثاني: أن الغفلة هنا علىٰ المعنىٰ الثاني، بمعنىٰ الترك عن عمد، وهذا يقود إلىٰ الإعراض والصدود.

وهذا ما أجاب به الواحدي كما سبق في دفع الإشكال، وبجوابيه أجاب المفسرون(١).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله: ﴿وَكَانُوا عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأعراف: ١٣٦]: «فإن قال قائل: هي كناية من ذكر الآيات، ووجَّهَ تأويلَ الكلام إلىٰ: وكانوا عنها معرضين فجعل إعراضهم عنها غفولًا منهم إذ لم يقبلوها، كان مذهبًا»(٢).

وقال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: معرضين مكذبين بها، لا أنهم كانوا علىٰ غفلة وسهو عنها، لكنهم أعرضوا عنها مكابرين معاندين كأنهم غافلين عنها»(٣).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «المراد بالغفلة هنا الإعراض عن الآيات وعدم الالتفات إليها، فهم أعرضوا عنها حتىٰ صاروا كالغافلين عنها»(٤).

---

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٤٠٤)، تفسير السمرقندي (١/ ٥٦٥)، الكشف والبيان (١٢/ ٤٩٢)، معالم التنزيل (٢/ ١٤٣)، زاد المسير (٣/ ٢٥٢)، الجامع للقرطبي (٩/ ٣١٤)، تفسير ابن كثير (٤/ ٨٠).

(٢) جامع البيان (١٠/ ٤٠٤).

(٣) تأويلات أهل السنة (٤/ ٥٥١).

(٤) التفسير الكبير (١٤/ ٣٤٨).

فغفلة الكافرين التي يستحقون بها العذاب، إنما هي غفلة عن عمد، ومقرونة بتكذيب، لا غفلة محضة، بحيث لم يخطر ببالهم الإيمان، ولا بلغتهم الرسالة، ولا نظروا في الآيات الدالة عليه، كما أوضح ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: «حال الكافر: لا تخلو من أن يتصور الرسالة أو لا؛ فإن لم يتصورها فهو في غفلة عنها وعدم إيمان بها... لكن الغفلة المحضة لا تكون إلا لمن لم تبلغه الرسالة؛ والكفر المعذب عليه لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة، فلهذا قرن التكذيب بالغفلة»[1]؛ يعني في هذه الآية: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ [الأعراف: ١٣٦].

وبيّن أبو حيان أن الغفلة بمعنى الإعراض؛ لأنها مقرونة بتكذيب، أما الغفلة المحضة فلا تجتمع مع التكذيب، لأن الغفلة المحضة تستدعي عدم الشعور بالشيء وعدم معرفته، فلا يحصل معها تكذيب، إنما التكذيب يكون فيما يعرفه الإنسان وأعرض عنه، ولو كانت الغفلة هي الغفلة المحضة لكانوا معذورين فيها[2].

وقال السمين الحلبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال الجمهور: إنهم تعاطوا أسباب الغفلة فَذُمّوا عليها كما يذم الناسي على نسيانه لتعاطيه أسبابه»[3].

ومما يشهد له قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ۖ فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٥﴾﴾ [الصف: ٥].

فالغفلة والإعراض متلازمان، فمن تعرض لأسباب الغفلة قاده ذلك إلى

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٧٨).

(٢) البحر المحيط (١٠/ ٢٧٣).

(٣) الدر المصون (٣/ ٣٣٢).

فساد التصور ثم الإعراض، كما قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن كانت الغفلة أغلب أوقاته، كان الصدأ متراكبًا علىٰ قلبه، وصدأه بحسب غفلته، وإذا صدئ القلب لم تنطبع فيه صور المعلومات علىٰ ما هي عليه، فيرىٰ الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل، لأنه لما تراكم عليه الصدأ أظلم فلم تظهر فيه صورة الحقائق كما هي عليه.

فإذا تراكم عليه الصدأ واسود وركبه الران فسد تصوره وإدراكه، فلا يقبل حقًا ولا ينكر باطلًا»[(١)].

❖ الترجيح:

مما سبق يزول الإشكال بالجوابين المذكورين، ولا تعارض بينهما، فإن الغفلة التي استحقوا عليها العذاب: غفلة عن عمد، بالتعرض لأسباب الغفلة حتىٰ استحكمت عليهم، وقادتهم إلىٰ الإعراض عن آيات الله تعالىٰ. والله أعلم.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿۞ وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ١٤٢﴾ [الأعراف: ١٤٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل فَلِمَ قال: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقد دل ما تقدم علىٰ هذا؟»[(٢)]؛ وممن أورده: النحاس والماوردي والسمعاني وابن الجوزي والرازي[(٣)].

---

(١) الوابل الصيب (ص٦٦).

(٢) البسيط (٩/ ٣٣٠).

(٣) انظر: إعراب القرآن (٢/ ٦٣٥)، النكت والعيون (٢/ ٢٥٦)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١١)، زاد المسير =

❖ تحرير محل الإشكال:

كتاب الله عَزَّوَجَلَّ منزه عن اللغو والحشو والتكرار الذي لا فائدة في ذكره، وهو معجز ببيانه وبلاغته وفصاحته، بالغٌ في ذلك الذروة العظمىٰ، والغاية القصوىٰ، وكل حرف فيه له دلالة، فكيف بالكلمة، وكيف بالجملة من باب أولىٰ؟؛ والتكرار في اللفظ حقيق بالاجتناب في البلاغة، إلا إذا وقع ذلك لأجل غرض ينتحيه المتكلم، من تفخيم أو تهويل أو تنويه أو نحو ذلك(١).

وهنا: وقع تكرار في الآية: فقد أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أنه واعد كليمه موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثلاثين ليلة، ثم أتمهن بعشر، ومعلوم أن مجموع ذلك: أربعون، فوقع هذا التساؤل: ما فائدة ذكر الأربعين وهي معلومة مما قبلها؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: للبيان الذي لا يجوز معه توهم: أتممنا الثلاثين بعشر منها، كأنه كان عشرين ليلة ثم أتم بعشر فصار ثلاثين»(٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

وقع ذكر الأربعين تكرارًا لما قبله، والتكرار: إما أن يحمل علىٰ التأكيد، وإما أن يحمل علىٰ التأسيس(٣). قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ عن التكرار: «هو من محاسن الفصاحة... وله فوائد»، وذكر منها: التقرير، وزيادة التنبيه علىٰ ما ينفي التهمة ليُكمل الكلام بالقبول(٤).

= (٣/ ٢٥٥)، التفسير الكبير (١٤/ ٣٥٢).

(١) قاله الزمخشري في الكشاف (٣/ ٣٣٦).

(٢) البسيط (٩/ ٣٣٠).

(٣) انظر: البرهان (٢/ ٣٨٤)، الإتقان (٥/ ١٦٤٨)، قواعد الترجيح (٢/ ٤٧٣).

(٤) الإتقان (٥/ ١٦٤٨).

وقد أجاب العلماء عن هذا الإشكال:

بأن ذكر الأربعين لم يكن للتكرار المجرد أو لتأكيد معنىً معلوم بدون هذه اللفظة، به جاء لمزيد البيان والإيضاح، وفائدته: قطع أي توهم طارئ على هذه الليالي، إما بزيادة أو نقص، فأكدها بأنها أربعون ليلة تامة، فأفاد ذكر الأربعين معنىً زائدًا لم يكن حاصلًا بدونها.

وهذا معنىٰ جواب الواحدي، وقد أورده كثير من المفسرين أيضًا، وممن اختاره: الرازي والقرطبي والزركشي والسيوطي[1]؛ فقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يعني: فكمل الوقت الذي وعد الله موسىٰ أربعين ليلة وبلغها»[2].

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الفائدة في هذا - وقد علم أن ثلاثين وعشرًا: أربعون - أنه قد كان يجوز أن تكون العشر غير ليال، فلما قال: أربعين ليلة، علم أنها ليال؛ وقيل: هو توكيد، وجواب ثالث هو أحسنها: قد كان يجوز أن تكون العشر تتمةً لثلاثين فأفاد قوله: ﴿فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗۚ﴾ [الأعراف: ١٤٢] أنّ العشر سوىٰ الثلاثين»[3].

وقال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل: فائدته: قطع الأوهام عن الزيادة، لأنه لما وقت الثلاثين أولًا، ثم زاد عليه عشرًا ربما يقع في الأوهام زيادة أخرىٰ فذكره لقطع الأوهام عن الزيادة»[4].

---

(١) انظر: إعراب القرآن للنحاس(٢/ ٦٣٥)، النكت والعيون (٢/ ٢٥٦)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١١)، المحرر الوجيز (ص٧٤٠)، زاد المسير (٣/ ٢٥٥)، التفسير الكبير (١٤/ ٣٥٢)، الجامع للقرطبي (٩/ ٣٢٠)، البرهان (٢/ ٤٧٨)، الإتقان (٥/ ١٦٧٢).

(٢) جامع البيان (١٠/ ٤١٥).

(٣) إعراب القرآن (٢/ ٦٣٥).

(٤) تفسيره (٢/ ٢١١).

وقال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأعاد قوله: ﴿أَرْبَعِينَ﴾ وإن كان معلوما من الثلاثين والعشر أنها أربعون، لنفي اللبس، لأن العشر لما أتت بعد الثلاثين - التي هي نص في المواعدة - دخلها الاحتمال أن تكون من غير المواعدة، فأعاد ذكر الأربعين نفيًا لهذا الاحتمال، وليعلم أن جميع العدد للمواعدة»(١).

فالنحاس: نص علىٰ قطع توهم النقص، والسمعاني: نص علىٰ قطع توهم الزيادة، وهناك توهم ثالث ورد في كلام النحاس قبل قليل، وأورده السمين الحلبي واستبعده، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لاحتمال أن يتوهم متوهم بعشر ساعات، أو غير ذلك، وهو بعيد جدًا»(٢).

ونظير هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقد استشكل منها ما استشكل من آية الأعراف هذه، فأجاب عنه الكرماني رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «فإن السبعة المذكورة عقيب الثلاثة تحتمل أن تكون مع الثلاثة، كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [فصلت: ١٠] أي: مع اليومين اللذين ذُكرا في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩]، ولا بد من هذا لدفع التناقض في الآية، وسياتي في موضعه - إن شاء الله -، فقيد بقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٦] ليعلم أنها سواها»(٣). وهذا يؤيد جواب الواحدي والنحاس وغيرهما بأن الأربعين ذكرت لقطع توهم أن تكون العشرة تتمة الثلاثين وداخلة فيها، إلا أنه لا تعارض بين الأقوال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) البرهان (٢/ ٤٧٨).

(٢) الدر المصون (٣/ ٣٣٨).

(٣) غرائب التفسير (١/ ٢٠٧).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الإشكال يزول بأن ذكر الأربعين جاءت لمزيد الإيضاح والبيان ولقطع أي توهم كان؛ وما ذكره المفسرون يعد من اختلاف التنوع، إذ مثّل كلُّ واحد بنوع من أنواع التوهمات التي قد تطرأ على الذهن. والله تعالىٰ أعلم.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ (١٩٠)﴾ [الأعراف: ١٩٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن قيل: كيف أضيف الشرك إلىٰ آدم وحواء مع منزلتهما من دين الله؟»(١).

هذه الآية من أشهر الآيات المشكلة، وقد أورد هذا الإشكالَ عددٌ كثير من أهل العلم سيأتي ذكرهم بعد قليل.

❖ تحرير محل الإشكال:

يتحرر الإشكال ويتضح من قول السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «آخر الآية مشكل، حيث نُسب الإشراك إلىٰ آدم وحواء، وآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نبي مكلم، والأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها إجماعًا»(٢).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال بأنهما أشركا في الاسم، ولم يشركا

---

(١) البسيط (٩/ ٥١٦).

(٢) الإتقان (٢/ ٥٧٧)، وانظر: آيات العقيدة المتوهم إشكالها د. العامر (ص٣١٧).

في العبادة، حيث سمياه عبد الحارث - والحارث اسم لإبليس -[١] وأن حواء هي التي سمته، ولم يسمه آدم، ولم تكن تعلم بأنه شرك، ولم يقصدا أن الحارث ربهما إنما قصدا أنه سبب نجاة الولد، وهذا التعبيد في الاسم كتعبيد المملوك لسيده، فيقال: عبد فلان، أي أنه سيده[٢].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: أن الشرك وقع من حواء، ولم يقع من آدم عليه السلام، والشرك إنما هو شرك في التسمية فقط، ولم تكن تعلم بتحريمه. وهو مروي عن سعيد بن جبير[٣].

وهذا اختيار الواحدي وصديق حسن خان.

قال صديق حسن رحمه الله: «وفيه[٤] دليل على أن الجاعل شركًا فيما آتاهما هو حواء دون آدم... وعلى هذا فمعنى الآية الكريمة: جعل أحدهما له شركاء وهو حواء.

وإذا عرفت هذا علمتَ أن المصير إلى هذا التأويل الذي ذكرناه متعين، وقد عاضده الكتاب والسنة وكلام العرب والحديث المتقدم ليس فيه إلا ذكر حواء»[٥].

ويُعترض عليه: بأن الحديث لا يصح كما سيأتي بيانه، وظاهر الآية أن الفعل صدر من الاثنين، ولم يصدر من واحد، حيث قال سبحانه: ﴿جَعَلَا﴾ [الأعراف: ١٩٠] ولم يقل: جعلت.

---

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٦٢٤).

(٢) البسيط (٩/ ٥١٧).

(٣) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٢٥).

(٤) أي حديث سمرة بن جندب، وسيأتي الكلام عليه.

(٥) فتح البيان (٥/ ٩٩).

الجواب الثاني: أن الشرك وقع من آدم وحواء، لكنه شرك في الطاعة والتسمية، وليس شركًا في العبادة، وهذا الشرك يعد من الصغائر التي لم يُعصم منها الأنبياء؛ وقد فرّق السلف بينهما.

قال الشيخ محمد بن عبدالوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الثالثة[1]: أن هذا الشرك في مجرد تسمية لم تقصد حقيقتها... الخامسة: ذكر السلف الفرق بين الشرك في الطاعة والشرك في العبادة»[2].

وقد شرح ذلك ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «نبين الفرق بين الطاعة وبين العبادة؛ فالطاعة إذا كانت منسوبة لله، فلا فرق بينها وبين العبادة، فإن عبادة الله طاعته.

وأما الطاعة المنسوبة لغير الله، فإنها غير العبادة، فنحن نطيع الرسول ﷺ لكن لا نعبده، والإنسان قد يطيع ملكًا من ملوك الدنيا وهو يكرهه. فالشرك بالطاعة: أنني أطعته لا حبًا وتعظيمًا وذلًا كما أحب الله وأتذلل له وأعظمه، ولكن طاعته اتباع لأمره فقط، هذا هو الفرق»[3].

وقد روىٰ ابن جرير هذا القول: عن سمرة بن جندب وابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد والسدي[4].

واختاره ابن جرير والسمرقندي والبغوي وابن عطية وابن الجوزي

---

(١) يعني: من المسائل المتعلقة بباب: قول الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ [الأعراف: ١٩٠].

(٢) كتاب التوحيد (ص١٢٣) باب: قول الله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ [الأعراف: ١٩٠].

(٣) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٢/ ٣١٢).

(٤) جامع البيان (١٠/ ٦٢٣ - ٦٢٨)، إلا أن ابن عباس وعكرمة وقتادة رُوي عنهم أيضًا قول آخر يوافق القول الثالث كما سيأتي.

ومحمد بن عبدالوهاب، وبعض تلاميذه، وابن باز[١].

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأولى القولين بالصواب قول من قال: عنى بقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ في الاسم لا في العبادة، وأن المعني بذلك آدم وحواء؛ لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك»[٢].

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل: كيف يقول: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ [الأعراف: ١٩٠] وآدم كان نبيًا معصومًا عن الإشراك بالله؟

قيل: لم يكن هذا إشراكًا في التوحيد، وإنما ذلك إشراك في الاسم، وذلك لا يقدح في التوحيد، وهو مثل تسمية الرجل ولده عبد يغوث وعبد زيد وعبد عمرو، وقول الرجل لصاحبه: أنا عبدك، وعلى ذلك قول يوسف - صلوات الله عليه -: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ [يوسف: ٢٣] ومثل هذا لا يقدح»[٣].

وقد استدل ابن جرير وغيره بأمرين:

الأول: حديث سمرة بن جندب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنه قال: «كانت حواء لا يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لها ولد لتسمينه عبد الحارث، فعاش لها ولد، فسمته عبد الحارث، وإنما كان ذلك من وحي الشيطان»[٤].

---

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٦٢٩)، تفسير السمرقندي (١/ ٥٨٨)، معالم التنزيل (٣/ ١٨١)، المحرر الوجيز (ص٧٦٨)، زاد المسير (٣/ ٣٠٢)، تيسير العزيز الحميد (ص٥٤٦)، فتح المجيد (٢/ ٧٣٧)، شرح كتاب التوحيد لابن باز (ص٢٣٣).

(٢) جامع البيان (١٠/ ٦٢٩).

(٣) تفسيره (٢/ ٢٣٩).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٢٣)؛ ورواه أيضًا: أحمد في المسند (٣٣/ ٣٠٥) رقم (٢٠١١٧)، والترمذي (ص٦٨٩) رقم (٣٠٧٧) وقال: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث عمر ابن إبراهيم عن قتادة ورواه بعضهم عن عبد الصمد ولم يرفعه»؛ وضعفه ابن كثير في

الثاني: إجماع الحجة من أهل التأويل عليه.

وقد روىٰ ابن جرير أقوالهم في ذلك، ومدارها علىٰ معنىٰ ما رواه عن ابن عباس أنه قال: «قوله في آدم: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَمَرَّتْ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٨٩] فَشَكَّتْ أحبلتْ أم لا؟ ﴿فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا﴾ الآية، فأتاهما الشيطان فقال: هل تدريان ما يولد لكما؟ أم هل تدريان ما يكون أبهيمة تكون أم لا؟ وزيّن لهما الباطل إنه غوي مبين. وقد كانت قبل ذلك ولدت ولدين فماتا، فقال لهما الشيطان: إنكما إن لم تسمياه بي لم يخرج سويا، ومات كما مات الأولان، فسميا ولدهما عبد الحارث، فذلك قوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠] الآية»(١).

وسيأتي ذكر الاعتراضات علىٰ هذين الأمرين بعد قليل.

الثالث: أن الشرك لم يقع من آدم ﷺ ولا من حواء البتة؛ ويكون المعني بذلك: **جنس الآدميين**، أي: خلقكم من جنس واحد؛ وليس لآدم ﷺ أيّ تعلق بالآية.

أو أن أول الآية في آدم وحواء ثم انتقل الخطاب لذريتهم، ويكون: المعني بذلك رجل وامرأة من أهل الكفر من بني آدم، جعلا لله شركاء من الآلهة والأوثان حين رزقهما ما رزقهما من الولد. وقالوا: معنىٰ الكلام: هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها: أي: هذا الرجل الكافر، حملت حملا خفيفا، فلما أثقلت دعوا الله ربهما. قالوا: وهذا مما ابتدئ به الكلام علىٰ وجه الخطاب، ثم رد إلىٰ الخبر عن الغائب، كما في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى

= تفسيره وقال: «هو معلول من ثلاثة أوجه» ثم ذكرها، كما ضعفه أحمد شاكر في تعليقه عليه في جامع البيان ت شاكر (١٣/ ٣٠٩)، والألباني في «الضعيفة» (١/ ٥١٦) رقم (٣٤٢).

(١) جامع البيان (١٠/ ٦٢٤).

يُسَيِّرُكُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِي ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [يونس: ٢٢][1].

وهذا القول مروي عن ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة ابن كيسان والحسين بن الفضل[2].

واختاره: النحاس والماتريدي والجصاص والرازي والقرطبي وابن القيم وابن كثير والشنقيطي والسعدي وابن عاشور، وابن عثيمين[3].

ومما استدلوا به:

أولًا: أن الأنبياء معصومون من الشرك قبل النبوة وبعدها، وتقدم نقل السيوطي للإجماع علىٰ ذلك.

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هم - يعني أهل السنة - متفقون علىٰ أنهم لا يقرون خطأ في الدين أصلًا ولا علىٰ فسوق ولا كذب، ففي الجملة: كل ما يقدح في نبوتهم وتبليغهم عن الله فهم متفقون علىٰ تنزيههم عنه»[4].

ثانيًا: القاعدة التفسيرية: أن القول الذي يعظم مقام النبوة، ولا ينسب إليها ما

---

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٦٢٨).

(٢) قول ابن عباس رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦٣٣)، وقول الحسن البصري رواه ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٢٨)، وقول عكرمة وابن كيسان والحسين نقله الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٦٢٨)، وقول قتادة نقله الماوردي في النكت والعيون (٢/ ٢٨٧).

(٣) انظر: معاني القرآن للنحاس (٣/ ١١٦)، تأويلات أهل السنة (٥/ ١١٢)، أحكام القرآن (٤/ ٢١٢)، التفسير الكبير (١٥/ ٤٢٨)، الجامع (٩/ ٤١١)، روضة المحبين (ص٤٠٤)، أضواء البيان (٢/ ٤٠١)، تيسير الكريم الرحمن (ص٣٤٣)، التحرير والتنوير (٩/ ٢١٠)، القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (٢/ ٣٠٤).

(٤) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٧٢).

لا يليق بها أولىٰ من غيره.

والقاعدة التفسيرية: كل قول طعن في عصمة الأنبياء فهو مردود[١].

قال الحسين بن الفضل: «وهذا أعجب إلىٰ أهل النظر، لما في القول الأول من إلصاق العظائم بنبي الله آدم ﷺ»[٢]، قال الثعلبي: «ويدل عليه جمعه في الخطاب حيث قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأعراف: ١٨٩]، ثمّ قال: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] انصرف من ذلك الخطاب إلىٰ الخبر، يعني فلما تغشىٰ الرجل منكم امرأته. قال الله عز وجل: ﴿أَيُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١] يعني كفار مكة ﴿مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ١٩١﴾ [الأعراف: ١٩١] يعني الأصنام»[٣].

وقال النحاس رحمه الله: «قوله تعالىٰ: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ١٩٠﴾ [الأعراف: ١٩٠]: أي عما يشرك الكفار ويدل علىٰ هذا ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا﴾ [الأعراف: ١٩١] يعني الأصنام وروي عن عكرمة أنه قال: لم يخص بهذا آدم وحواء وحدهما. والتقدير علىٰ هذا: الجنس كله، أي: خلق كل واحد منكم من نفس واحدة، وجعل منها، أي: من جنسها زوجها، فلما تغشاها علىٰ الجنس كله، وكذا ﴿دَّعَوَا﴾ [الأعراف: ١٨٩] يراد به الجنسان الكافران، ثم حمل ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ١٩٠﴾ [الأعراف: ١٩٠] علىٰ معنىٰ الجميع فهذا أولىٰ - والله أعلم - من أن ينسب إلىٰ الأنبياء عليهم السلام مثل هذا»[٤].

وقال الماتريدي رحمه الله لما نقل القول الأول: «علىٰ هذا حمل أهل التأويل الآية،

---

(١) قواعد الترجيح (١/ ٣٢٨).

(٢) انظر: الكشف والبيان (١٢/ ٦٢٧).

(٣) الكشف والبيان (١٢/ ٦٢٧).

(٤) معاني القرآن (٣/ ١١٦).

وإلىٰ آدم وحواء صرفوها، وذلك وخش[١] من القول، قبيح في آدم وحواء»[٢].

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا القول أشبه بالحق، وأقرب إلىٰ الصدق، وهو ظاهر الآية وعمومها الذي يشمل جميع متناولاتها، ويسلم فيها الأنبياء عن النقص الذي لا يليق بجهال البشر، فكيف بسادتهم وأنبيائهم»[٣].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما نحن فعلىٰ مذهب الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ، في هذا والله أعلم، وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء، وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته؛ ولهذا قال الله: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٩٠﴾﴾ [الأعراف: ١٩٠]...؛ ثم قال: فذكر آدم وحواء أولًا كالتوطئة لما بعدهما من الوالدين، وهو كالاستطراد من ذكر الشخص إلىٰ الجنس، كقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَـٰبِيحَ وَجَعَلْنَـٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَـٰطِينِ﴾ [الملك: ٥] الآية، ومعلوم أن المصابيح - وهي النجوم التي زينت بها السماء - ليست هي التي يرمىٰ بها، وإنما هذا استطراد من شخص المصابيح إلىٰ جنسها، ولهذا نظائر في القرآن، والله أعلم»[٤].

وأجاب أصحاب هذا القول عما استدل به أصحاب القول الثاني بما يلي:

الأول: أن حديث سمرة الذي استدلوا به لا يصح. وقد ذكر ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ أنه معلول من ثلاثة أوجه: من جهة الإسناد، ومن جهة الرفع والوقف، والوجه الثالث: أن الحسن - وهو أحد رواة الحديث - فسر الآية بغير ما جاء في

---

(١) الوخش: الرديء من كل شيء. انظر: القاموس (ص٦٠٩) مادة: وخش.

(٢) تأويلات أهل السنة (٥/ ١١٢).

(٣) أحكام القرآن (٣/ ٨٢١).

(٤) تفسيره (٤/ ١٣٨).

الحديث، ولو كان هذا الحديث عنده محفوظا عن رسول الله ﷺ، لما عدل عنه هو ولا غيره، ولا سيما مع تقواه لله وورعه، فهذا يدلك علىٰ أنه موقوف علىٰ الصحابي، ويحتمل أنه تلقاه من بعض أهل الكتاب[١].

الثاني: أن الإجماع فيه نظر، وحكاية ابن جرير له بناءً علىٰ قاعدته، التي نبه عليها ابن كثير بقوله: «من قاعدة ابن جرير أنه لا يعتبر قول الواحد ولا الاثنين مخالفًا لقول الجمهور، فيعده إجماعا، فليعلم هذا». وتقدم بيان من خالف هذا الإجماع المنقول.

الثالث: أما الآثار المروية في القصة، فقد مال ابن كثير إلىٰ أنها مما تُلقي عن أهل الكتاب، وذكر أن أصلها ما روي عن ابن عباس، ثم تلقاه عنه أصحابه ومن بعدهم جماعة من السلف والخلف، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وكأنه - والله أعلم - أصله مأخوذ من أهل الكتاب، فإن ابن عباس رواه عن أبي بن كعب... ثم قال: وهذه الآثار يظهر عليها - والله أعلم - أنها من آثار أهل الكتاب»[٢].

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ - عن القول الأول -: «وذلك مذكور ونحوه في ضعيف الحديث في «الترمذي» وغيره، وفي الإسرائيليات كثير ليس لها ثبات، ولا يعول عليها من له قلب، فإن آدم وحواء وإن كان غرهما بالله الغرور، فلا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وما كانا بعد ذلك ليقبلا له نصحًا ولا يسمعا منه قولًا»[٣].

الرابع: قول السمعاني: «وهو مثل تسمية الرجل ولده عبد يغوث وعبد زيد... وهذا لا يقدح»، هذا غير مسلّم به من أوجه:

---

(١) تفسيره (٤/ ١٣٧).

(٢) تفسيره (٤/ ١٣٨).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٨٢٠).

أحدهما: أن ابن حزم نقل اتفاق العلماء علىٰ تحريم كل اسم معبد لغير الله، كعبد عمرو، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك.[1].

ثانيهما: يلزم من كلام السمعاني ألا يكون هذا التعبيد شركًا في حق آدم عليه السلام ولا في حق غيره من الناس، وهذا منتقض بالإجماع، أو يكون شركًا في حق الجميع فيبقىٰ الإشكال.

ثالثهما: أن أصحاب القول الأول لم يقصدوا ما قصده السمعاني، بل قصدوا ما يقصده القائل عندما يخبر عن إكرامه لضيفه فيقول: أنا عبد ضيفي، أي خادمه المطيع، ومنه قول النبي ﷺ: «تعس عبد الدينار والدرهم»[2]، أي: المتعلق بهما حتىٰ كأنه يعبدهما، فيكون هذا من باب الوصف لا من باب التسمية. كما قال البغوي رحمه الله: «وقد يطلق اسم العبد علىٰ من لا يراد به أنه مملوك، كما يطلع اسم الرب علىٰ من لا يراد به أنه معبود»[3].

وقد اعترض الرازي رحمه الله أيضًا علىٰ القول الأول بعدة وجوه، فقال:

«واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه تعالىٰ قال: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ١٩٠﴾ [الأعراف: ١٩٠] وذلك يدل علىٰ أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة.

الثاني: أنه تعالىٰ قال بعده: ﴿أَيُشۡرِكُونَ مَا لَا يَخۡلُقُ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ١٩١﴾ [الأعراف: ١٩١] وهذا يدل علىٰ أن المقصود من هذه الآية: الرد علىٰ من جعل الأصنام شركاء لله تعالىٰ، وما جرىٰ لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر.

---

(١) مراتب الإجماع (ص١٥٤).

(٢) رواه البخاري (٤/ ٣٤) رقم (٢٨٨٦) كتاب الجهاد، باب الحراسة في الغزو.

(٣) معالم التنزيل (٣/ ١٨١)، وانظر: تيسير العزيز الحميد (ص٥٤٧).

الثالث: لو كان المراد إبليس لقال: أيشركون من لا يخلق شيئا، ولم يقل ما لا يخلق شيئا، لأن العاقل إنما يذكر بصيغة «من» لا بصيغة «ما».

الرابع: أن آدم عليه السلام كان أشد الناس معرفة بإبليس، وكان عالمًا بجميع الأسماء كما قال تعالىٰ: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث، فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم، ومع علمه بأن اسمه هو الحارث كيف سمىٰ ولد نفسه بعبد الحارث؟ وكيف ضاقت عليه الأسماء حتىٰ إنه لم يجد سوىٰ هذا الاسم؟

الخامس: أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح، فجاءه إنسان ودعاه إلىٰ أن يسميه بمثل هذه الأسماء لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار. فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس، كيف لم يتنبه لهذا القدر؟ وكيف لم يعرف أن ذلك من الأفعال المنكرة التي يجب علىٰ العاقل الاحتراز منها؟»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجواب الثالث، لقوة ما استدلوا به، كما أن القواعد التفسيرية تؤيده وترجحه علىٰ غيره، وفيه حفظ لجناب النبوة من أي قدح أو خلل. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) التفسير الكبير (١٥/ ٤٢٧).

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقال: لِمَ أمره بالإعراض عنهم، مع وجوب النكير عليهم بما يردعهم عن جهلهم؟»[(١)]؛ وممن أورده: الماوردي[(٢)] والرازي.

قال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية من عجيب المنسوخ لأن أولها منسوخ وآخرها منسوخ وأوسطها محكم»[(٣)].

❖ ثانيًا: تحرير محل الإشكال:

في الآية يأمر الله تعالىٰ نبيه ﷺ بالإعراض عن الجاهلين، ومن المقرر شرعًا من عدة أدلة أن النبي ﷺ مأمور بدعوة الجاهلين، بل بدعوة الناس جميعًا، وبالبيان لهم، وبالنكير عليهم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥].

وهذه الآية شملت جميع أصناف المدعوين، والجاهلون داخلون ضمنًا فيهم، ومن حمل معنىٰ الجاهلين علىٰ المشركين قال: إن النبي ﷺ مأمور بقتالهم وجهادهم لا بالإعراض عنهم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [التوبة: ٧٣]، فتحرر من هذا أن محل الإشكال: هو موهم تعارض بين الآيات،

---

(١) البسيط (٩/ ٥٤١).

(٢) النكت والعيون (٢/ ٢٨٨).

(٣) الناسخ والمنسوخ (ص ٣٨)، وسيأتي الكلام علىٰ إحكامها ونسخها.

حيث إن هذه الآية أمرت بالإعراض عن الجاهلين، سواء كانوا مؤمنين أم كافرين، والآيات الأخرىٰ أمرت بدعوتهم، والبيان لهم والنكير عليهم أو قتالهم، كلٌّ علىٰ حسب حاله.

❖ ثالثًا: دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال:

بأن الآية في حال اليأس من صلاح هؤلاء الجاهلين، فإنه مأمور بالإعراض عنهم، والترفع عن سفههم وعدم مقابلة السفه بمثله.

ثم أورد فيها قولين:

الأول: أنها فيمن يجهل - أي يسفه - من المسلمين، فيفعل ما لا ينبغي أو لا يجوز فعلُه معه ﷺ لاسيما القرابة، فيصل من قطعه، ويعفو عمن ظلمه، وعليه: فتكون الآية في الحث علىٰ مكارم الأخلاق، وليست في معنىٰ الأدلة الآمرة بالدعوة والنكير ونحو ذلك. واستحسن الواحدي هذا القول.

الثاني: أنها في المشركين، وعليه: فتكون منسوخة بآية السيف: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾ [التوبة: ٥][1].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون في المراد بالآية، وفي إحكامها ونسخها، وقبل أن أذكر خلافهم في معنىٰ الجاهلين والإعراض عنهم، أذكر أقوالهم في معنىٰ قوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، لأن آخر الآية متعلق بأولها، وقد قيل فيها ثلاثة أقوال:

---

(١) البسيط (٩/ ٥٤٣).

الأول: خذ العفو من أخلاق الناس وأعمالهم، وهو ما لا يجهدهم، وذلك مثل قبول الاعتذار، والعفو والمساهلة ونحو ذلك.

وهذا قول عبد الله بن الزبير[١] رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وابن عمر[٢] ومجاهد وقتادة[٣]، واختاره الجمهور[٤]؛ وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا أشهر الأقوال»[٥]؛ ومعنىٰ أخذ العفو هنا هو العمل به[٦].

وقد تمسك القائلون بهذا بعموم الآية، وفهمِ الصحابة لها، مع ما أورده الواحدي عن عكرمة أنه قال: «لما نزلت هذه الآية قال النبي ﷺ: «يا جبريل ما هذا؟» قال: لا أدري حتىٰ أسأل، فذهب، ثم رجع فقال: «يا محمد إن ربك يقول: هو أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك»[٧].

قال الواحدي رَحِمَهُ اللهُ: «وتفسير جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ لهذه الآية موافق لظاهرها، لأن في وصل القاطع عفوًا عن جريمة القطيعة، وإعطاء المحارم من جملة

---

(١) رواه البخاري (٦/ ٦٠) رقم (٤٦٤٣) كتاب التفسير، باب سورة الأعراف.

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦٣٧).

(٣) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٣٩، ٦٤٥).

(٤) انظر: المحرر الوجيز (ص٧٧١).

(٥) تفسيره (٤/ ١٤١).

(٦) انظر: تأويلات أهل السنة (٥/ ١١٩).

(٧) رواه عبد الرزاق في تفسيره (٢/ ١٠٥)، وابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٤٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦٣٨) عن أمي بن ربيعة المرادي، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا مرسل علىٰ كل حال، وقد روي له شواهد من وجوه أخر، وقد روي مرفوعًا عن جابر وقيس بن سعد بن عبادة عن النبي ﷺ أسندهما ابن مردويه». تفسيره (٤/ ١٤١)، وقال العراقي رَحِمَهُ اللهُ: «رواه ابن مردويه بأسانيد حسان». انظر: إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٧/ ٣١٨).

المعروف، والعفو عن الظالم إعراض عن جهله وظلمه»[١].

الثاني: خذ العفو من المال، والمقصود: إما الزكاة، كما في رواية عن مجاهد[٢].

أو: الصدقة وما فضل من أموالهم قبل فرض الزكاة، ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة، كما روي ابن عباس والسدي والضحاك[٣]؛ واختاره ابن حزم[٤]؛ ومعنىٰ الأخذ هنا: التناول[٥]؛ والقائلون به: حملوا الآية علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ وقالوا: إن الآيتين منسوختان بفرض الزكاة.

واعتُرض عليه: بأن الآيتين محكمتان، وعلىٰ فرض كونها في الصدقة، فلا يصار إلىٰ النسخ مع إمكان الجمع بين الآيات[٦]؛ فقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: في آية البقرة: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩]: «قوله: ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ ليس بإيجاب فَرْضٍ فُرِضَ من الله حقًا في ماله؛ ولكنه إعلام منه ما يرضيه من النفقة مما يسخطه، جوابًا معه لمن سأل نبيه محمدًا ﷺ عما فيه له رضا، فهو أدب من الله لجميع خلقه، علىٰ ما أدّبهم به في الصدقة غير المفروضات، ثابت الحكم، غير ناسخ لحكم كان قبله بخلافه، ولا منسوخ بحكم حدث بعده»[٧].

وقال في الأعراف هذه: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾

---

(١) البسيط (٩/ ٥٤١).

(٢) زاد المسير (٣/ ٣٠٨).

(٣) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٤١).

(٤) الناسخ والمنسوخ (ص٣٨).

(٥) انظر: تأويلات أهل السنة (٥/ ١١٩).

(٦) انظر: النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ١٨٤).

(٧) جامع البيان (٣/ ٦٩٥)، وبه أجاب النحاس في الناسخ والمنسوخ (١/ ٦٣٢).

[الأعراف: ١٩٩]: «وأولىٰ هذه الأقوال بالصواب قول من قال: معناه: خذ العفو من أخلاق الناس، واترك الغلظة عليهم... فإن قال قائل: أفمنسوخ ذلك؟ قيل: لا دلالة عندنا علىٰ أنه منسوخ»[1].

ولا تعارض بين هاتين الآيتين، وآيات فرض الزكاة، فحكمهما: قبل فرض الزكاة: فيما فَضُل وكثُر من المال، وزاد عن حاجة العيال؛ وبعد فرضها: في النفقة المستحبة.

وعليه: فالآيتان محكمتان[2]. وأخذ العفو مأمور به حتىٰ في الزكاة المفروضة، وذلك بترك كرائم الأموال ونفائسها.

قال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذا الكلام إذا حملناه علىٰ أداء الزكاة لم يكن إيجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافيا لذلك، لأن آخذ الزكاة مأمور بأن لا يأخذ كرائم أموال الناس ولا يشدد الأمر علىٰ المزكي فلم يكن إيجاب الزكاة سببا لصيرورة هذه الآية منسوخة»[3].

الثالث: خذ العفو من أخلاق المشركين، واترك الغلظة عليهم، وذلك قبل فرض الجهاد، ثم نسخ ذلك بآية السيف والآيات الآمرة بالغلظة عليهم، وهذا قول ابن زيد[4].

ويُعترض علىٰ دعوىٰ النسخ، بما سبق في القول الثاني، ويأتي مزيد بيان بعد قليل.

---

(١) جامع البيان (١٠/ ٦٤٢).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/ ٣٦٠)، نواسخ القرآن لابن الجوزي (ص٣٤١)، النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ٢٥٨).

(٣) التفسير الكبير (١٥/ ٤٣٥).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٠/ ٦٤٢)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٥/ ١٦٣٨).

وقوله: ﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] يعني: المعروف وهو ما عُرف في الشرع حسنه، وهو كل ما أمر الله به أو ندب إليه[١].

وبناء علىٰ اختلافهم في قوله: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] اختلفوا في المراد بالجاهلين والإعراض عنهم علىٰ قولين:

الأول: أنه عام في كل من يجهل من المسلمين أو المشركين، واختاره الجمهور كما سبق بيانه.

الثاني: أنه في المشركين، ثم نسخ، وذلك أن السورة مكية، وآيات فرض الجهاد مدنية، قال سليمان الجمل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن فسر الجاهلون بضعفاء الإسلام وجفاة الأعراب، كانت الآية محكمة، وإن فسروا بالكفار كانت الآية منسوخة»[٢].

واعتُرض عليه بأن فيه: قصرًا للآية علىٰ بعض معانيها، التي لا تعارض بينها، فالآية محكمة علىٰ كلا التفسيرين.

والقاعدة التفسيرية: لا تصح دعوىٰ النسخ في آية من كتاب الله إلا إذا صح التصريح بنسخها[٣].

وكذلك القاعدة التفسيرية: يجب حمل نصوص الوحي العامة علىٰ العموم ما لم يرد نص بالتخصيص، وإن كانت الآية تحتمل أكثر من معنىٰ ولا تعارض بين هذه المعاني، فحملها علىٰ جميع المعاني أولىٰ[٤]؛ لاسيما وأن السلف أبقوا

(١) انظر: جامع البيان (١٠/ ٦٤٤).

(٢) الفتوحات الإلهية (٣/ ١٥٩).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٧١).

(٤) قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

الآية علىٰ عمومها، كما قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمراد به: ما يعم العفو عن المشركين، وعدم مؤاخذتهم بجفائهم ومساءتهم الرسول والمؤمنين...» ثم قال: «ثم العفو عن المشركين: المقصود هنا أسبق أفراد هذا العموم إلىٰ الذهن من بقيتها، ولم يفهم السلف من الآية غير العموم»[1].

قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي قوله ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]: الحض علىٰ التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل الظلم، والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة»[2].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليس المراد: إعراضه عمن لا علم عنده فلا يعلمه ولا يرشده، وإنما المراد إعراضه عن جَهْل من جَهِل عليه، فلا يعاقبه ولا يعاتبه»[3].

وأما المشركون: فالنبي ﷺ أُمر بالكف والإعراض عنهم في العهد المكي ثم أمر بقتالهم في العهد المدني[4]، بعد دعوتهم وتذكيرهم وإقامة الحجة عليهم، وهذا الأمر لا ينافي الإعراض عنهم، وذلك بألا يقابل سفههم بسفه، ولا جهلهم بجهل، كما هي عادة أهل الجاهلية.

وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما قوله: وأعرض عن الجاهلين فالمقصود منه أمر

---

(١) التحرير والتنوير (٩/ ٢٢٧).

(٢) الجامع (٩/ ٤١٨).

(٣) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٧٦).

(٤) قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتىٰ يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». الصارم المسلول (ص ٢٢١).

الرسول ﷺ بأن يصبر على سوء أخلاقهم، وأن لا يقابل أقوالهم الركيكة ولا أفعالهم الخسيسة بأمثالها، وليس فيه دلالة على امتناعه من القتال، **لأنه لا يمتنع أن يؤمر ﷺ بالإعراض عن الجاهلين مع الأمر بقتال المشركين** فإنه ليس من المتناقض أن يقول الشارع: لا تقابل سفاهتهم بمثلها، ولكن قاتلهم؛ وإذا كان الجمع بين الأمرين ممكنًا فحينئذ لا حاجة إلى التزام النسخ»[(١)].

وقال الشوكاني رحمه الله: «إذا أقمت عليهم الحجة في أمرهم بالمعروف، فلم يفعلوا، فأعرض عنهم، ولا تمارهم ولا تسافههم مكافأةً لما يصدر منهم من المراء والسفاهة»[(٢)].

كما أن في الآية تسلية للنبي ﷺ وللمؤمنين عند إعراض المشركين عن الدعوة الإسلامية، ورفضهم لها، ومقابلتها بالجفاء.

قال ابن عاشور رحمه الله: «فكان من ذلك كله: عبرة للمتبصرين، ومسلاة للنبي ﷺ وللمسلمين، وتنويه بفضلهم؛ وإذ قد كان من شأن ذلك أن يثير في أنفس المسلمين كراهية أهل الشرك وتحفزهم للانتقام منهم، ومجافاتهم والإعراض عن دعائهم إلى الخير، لا جرم شرع في استئناف غرض جديد، يكون ختامًا لهذا الخوض البديع، وهو غرض أمر الرسول والمؤمنين بقلة المبالاة بجفاء المشركين وصلابتهم، وبأن يسعوهم من عفوهم، والدأب على محاولة هديهم والتبليغ إليهم بقوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩] الآيات»[(٣)].

---

(١) التفسير الكبير (١٥/ ٤٣٥).

(٢) فتح القدير (٢/ ٣٩٩).

(٣) التحرير والتنوير (٩/ ٢٢٦).

وأوضح ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ شمول الآية وسعة معناها بقوله: «في هذه الآية: من حسن المعاشرة مع الخلق، وأداء حق الله فيهم، والسلامة من شرهم.

فلو أخذ الناس كلهم بهذه الآية لكفتهم وشفتهم، فإن العفو: ما عفا من أخلاقهم وسمحت به طبائعهم، ووسعهم بذله من أموالهم وأخلاقهم»[1].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الراجح - والله أعلم - هو قول الجمهور، وأن الآية محكمة، وهي ترشد إلىٰ مكارم الأخلاق مع الناس كلهم، كما أنها عامة في كل من يجهل من المسلمين أو المشركين.

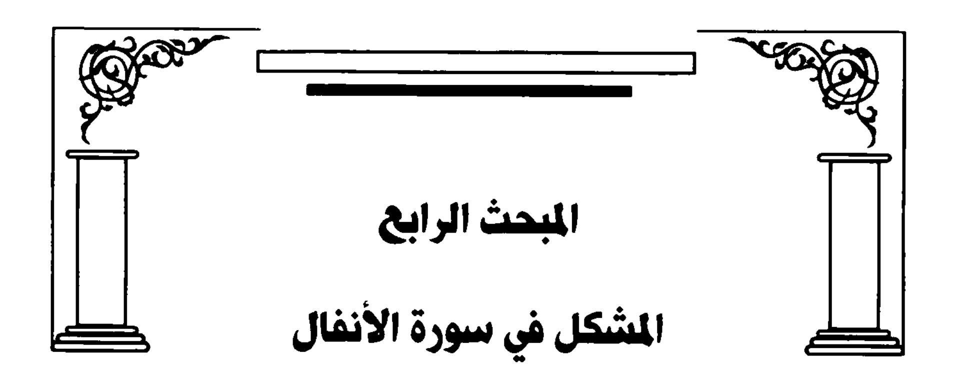
فالله عَزَّوَجَلَّ أمر نبيه ﷺ بمكارم الأخلاق في التعامل مع جميع الخلق، فيقبل من أخلاقهم ما سمحت به طبائعهم ولا يكلفهم فوق طاقتهم، ويعفو ويصفح عن مسيئهم، ويعاملهم بالرفق واللين.

مع قيامه ﷺ بتعليمهم، وتوجيههم، ونصحهم، وكذلك في استيفاء الحقوق المالية منهم: يقبل ما سمحت به أنفسهم من النفقات المستحبة، وأما الزكاة فيترك كرائم أموالهم، فإن وقع من بعض الجاهلين سفاهة وإيذاء وقطيعة رحم ونحوه أعرض عن ذلك، وعفىٰ عن المذنبين، ورفق بالمؤمنين.

وأما المشركون فلا يقابل سفههم بمثله بل يعرض عنهم ولا ينشغل بهم ويشتد حزنه عليهم، فيكون من باب التسلية له ﷺ ولأتباعه من بعدهم، فهذا وإن كان خطابًا للنبي ﷺ فهو تعليم لأمته من بعده، مع الدأب علىٰ دعوتهم وهدايتهم.

---

(١) الرسالة التبوكية (ص ٧٥).



المبحث الرابع

المشكل في سورة الأنفال

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال: ٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: قوله: ﴿وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢] وقوله في آية أخرىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨]، كيف يجمع بينهما والآيتان متدافعتان؛ لأن الوجل خلاف الطمأنينة؟»[1].

وممن أورد هذا الإشكال: الرازي، والشنقيطي[2]، وكلاهما أجاب بجواب الواحدي المذكور هنا.

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، فآية الأنفال تدل علىٰ أن قلوب المؤمنين توجل عند ذكر الله جَلَّ جَلَالُهُ، وآية الرعد تدل علىٰ أن قلوب

---

(١) البسيط (١٠/ ١٨).

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٥/ ٤٥٠)، دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٨).

المؤمنين تطمئن بذكر الله ﷻ، والوجل خلاف الطمأنينة، فوقع هذا الإشكال، فما الجواب عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: هذا جهل وذهاب عما عليه الآيتان، لأن الاطمئنان إنما يكون من ثَلَج اليقين[1]، وشرح الصدور، ولمعرفة التوحيد والعلم به، وما يتبع ذلك من الدرجة الرفيعة والثواب الجزيل الموعود به، والوجل إنما يكون من خوف العقوبة أو عند خوف الزيغ عن الهدىٰ وما يستحق به الوعيد، فتوجل القلوب لذلك، فكل واحدة من الحالتين غير صاحبتها، فليس هنا إذًا تضاد ولا تدافع؛ وهذان المعنيان المفترقان في هاتين الآيتين اجتمعا في آية واحدة وهو قوله: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣]؛ لأن هؤلاء قد سكنت نفوسهم إلىٰ معتقدهم ووثقوا فانتفىٰ عنهم الشك والارتياب، فهو معنىٰ قوله: ﴿تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وهذا كله كلام أبي علي الفارسي[2]»[3].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

من طرق دفع الإشكال بين الآيات التي يوهم ظاهرها التعارض: أن يجمع بينهما، بأن تحمل كل آية علىٰ مقام مختلف عن الآخر.

---

(١) يقال: ثَلَجَت نفسي: إذا اطمأنت وسكنت؛ وثَلِج صدري: إذا انشرح؛ وثَلِج الرجل بكذا: إذا سُرَّ به، وسكن إليه. انظر: تهذيب اللغة (١١/ ٢١) مادة: ثلج.

(٢) انظر: الحجة في علل القراءات السبع (١/ ٢٧٢).

(٣) البسيط (١٠/ ١٨).

وهو ما سلكه العلماء في الإجابة عن هذا الإشكال؛ فقد أجاب الواحدي بجواب أبي علي الفارسي؛ وهو أن القلوب لها أحوال عدة، فآية الأنفال بينت حالة من الأحوال التي تكون عليها قلوب المؤمنين في بعض الأوقات.

وآية الرعد بينت حالة أخرىٰ؛ ولا تعارض بينهما، لذا جمع الله تعالىٰ بين الحالتين في آية واحدة، في قوله تعالىٰ: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣]؛ فوصف القلوب بالحالتين معًا؛ ومعلوم أن اجتماع الضدين محال، فلما وصفها بهما دل علىٰ أنهما غير متضادين أبدًا. فالقلوب تقشعر وتوجل من ذكر الله، وفي الوقت ذاته تطمئن وتلين وتسكن بذكر الله.

وقد يعرض للقلب ما يُغلّب أحد الأمرين علىٰ الآخر، وقد يجتمعان، فيكون أحدهما ثمرة للآخر.

فوجل القلب يحصل في مواطن عدة، منها: أن يتذكر أو يُذكّر بعظمة الله عز وجل وجبروته وقوته وبطشه وأخذه وعذابه وعقابه للعاصين؛ ومنها: أن يتذكر زيغ القلوب وتقلبها.

وكذا طمأنينة القلب: تحصل في مواطن عدة، منها: أن يتذكر أو يُذكر بسعة رحمة الله عز وجل وعظيم مغفرته، ولطفه وعفوه، وكرمه وثوابه للمطيعين، ونحو ذلك.

فخلاصة كلام أبي علي: أن الاطمئنان من ثمرات العلم بالله تعالىٰ، وما يتبع ذلك من تذكر الثواب الجزيل الموعود به، والوجل إنما يكون من خوف العقوبة.

وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «المؤمن هو الذي إذا ذكر الله وجل قلبه، وانقاد لأمره وخضع لذكره، خوفًا منه وفَرَقًا من عقابه، وإذا قرئت عليه آيات كتابه صدق بها وأيقن»[1].

والطمأنينة تكون من ثلج اليقين كما قال أبو علي.

والخوف من الله تعالىٰ يوجب الطمأنينة، لأن من خاف اللهَ فَرّ إليه، ومن فر إلىٰ الله أمّنه وسكّن روعه، قال تعالىٰ: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ۝٥٠﴾ [الذاريات: ٥٠].

ومقام النذارة مقام تخويف، وذلك: أن الإنذار هو الإعلام بالشيء الذي يُحذر ويخاف منه[2]، فأمر الله عَزَّوَجَلَّ بالفرار إليه عند الخوف، وإن كانت النذارة والبشارة تتعاقبان في المعنىٰ عند الافتراق.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وصف الله تعالىٰ المؤمنين في هذه الآية (آية الأنفال) بالخوف والوجل عند ذكره، وذلك لقوة إيمانهم ومراعاتهم لربهم، وكأنهم بين يديه. ونظير هذه الآية ﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُخۡبِتِينَ ۝٣٤ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ [الحج: ٣٥] وقال: ﴿وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٨] فهذا يرجع إلىٰ كمال المعرفة وثقة القلب؛ والوجل: الفزع من عذاب الله، فلا تناقض؛ وقد جمع الله بين المعنيين في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الزمر: ٢٣] أي تسكن نفوسهم من حيث اليقين إلىٰ الله، وإن كانوا يخافون الله»[3].

---

(١) جامع البيان (١١/ ٢٧).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٤/ ٤٢٢) مادة: نذر؛ مقاييس اللغة (٥/ ٤١٤).

(٣) الجامع (٩/ ٤٤٩).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الجواب عن هذا: أن الطمأنينة تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدىٰ»[١].

وأما الزمخشري فأجاب عن هذا الإشكال بالنظر: إلىٰ سعة المعنىٰ الذي يحتمله (ذكر الله)، فذِكْر الله تعالىٰ له معانٍ عدة، لا تناقض بينها.

وقد اختار رَحِمَهُ اللَّهُ أن الذكر الوارد في: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]: خلاف الذكر الوراد في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣]» فالأول هو المشتمل علىٰ التذكير بعظمة الله وهيبته وعزة سلطانه وبطشه، والثاني: هو المشتمل علىٰ ذكر رحمته ورأفته وثوابه[٢].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد أجملت الآية ذكر الله إجمالًا بديعًا، ليناسب معنىٰ الوجل، فذكر الله يكون: بذكر اسمه، وبذكر عقابه، وعظمته، وبذكر ثوابه ورحمته، وكل ذلك يحصل معه الوجل في قلوب كمل المؤمنين، لأنه يحصل معه استحضار جلال الله وشدة بأسه وسعة ثوابه، فينبعث عن ذلك الاستحضار توقعُ حلول بأسه، وتوقع انقطاع بعض ثوابه أو رحمته، وهو وجل يبعث المؤمن إلىٰ الاستكثار من الخير، وتوقي ما لا يرضي الله تعالىٰ، وملاحظة الوقوف عند حدود الله في أمره ونهيه»[٣].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بجواب أبي علي الفارسي وجواب الزمخشري، ولا تعارض بين الجوابين والحمد لله رب العالمين.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٨).

(٢) انظر: الكشاف (٢/ ١٤٦).

(٣) التحرير والتنوير (٩/ ٢٥٦).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ [الأنفال: ١٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: إن قوله: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ﴾ [الأنفال: ١٦] يدل علىٰ أن المنهزم إذا عصىٰ بالهزيمة بقي في النار خالدًا»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

دلت النصوص علىٰ: أن الفرار من الزحف من كبائر الذنوب، ومن معتقد أهل السنة والجماعة أن أصحاب الكبائر لا يخلدون في جهنم؛ فاستشكل الوحدي رَحِمَهُ اللَّهُ الوعيد الوارد في الآية بأن الفار من الزحف مأواه جهنم، فهل يدل هذا علىٰ أنه يبقىٰ في النار خالدًا؟ أم لا؟ وما الجواب عن هذا الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «قلنا: قد ذكرنا أن الآية مخصوصة بأهل بدر علىٰ قول الأكثرين، قال يزيد بن أبي حبيب(٢): (أوجب الله لمن فر يوم بدر النار، فلما كان يوم أحد بعد ذلك قال: ﴿إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا۟ ۖ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٥] ثم كان يوم حنين بعد ذلك فقال: ﴿ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ ﴿٢٥﴾﴾ [التوبة: ٢٥]، ﴿ثُمَّ يَتُوبُ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۗ﴾

(١) البسيط (١٠/ ٦٦).

(٢) هو يزيد بن أبي حبيب (واسمه سويد)، أبو رجاء الأزدي المصري، مولىٰ شريك بن الطفيل الأزدي، من صغار التابعين، مفتي البلاد المصرية، من العلماء الثقات الأتقياء، قال ابن حجر: «ثقة فقيه يرسل»، توفي سنة (١٢٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣١)، التقريب (ص١٠٧٣).

[التوبة: ٢٧])[1]؛ وإن قلنا الآية عامة فقوله: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦] لا يفيد التخليد فيكون منتهىٰ مكثه في جهنم إلىٰ الشفاعة والرحمة»[2].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن الآية خاصة في أهل بدر، وذكر قول يزيد بن أبي حبيب، ومفاده: أن الله أوجب النار لمن فر، ثم خفف الحكم بعد ذلك.

الثاني: أن الآية عامة، وعليه: فلا يكون التخليد في النار مؤبدًا، بل إلىٰ أمد، فإما أن يخرجهم الله بشفاعة الشافعين، أو يخرجهم برحمة منه وفضل بدون شفاعة. فهم تحت مشيئة الله تبارك وتعالىٰ.

وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «للعلماء في هذه الآية ثلاثة أقوال: منهم من قال: هي منسوخة؛ ومنهم من قال: هي مخصوصة لأهل بدر لأنها فيهم نزلت؛ ومنهم من قال: هي محكمة وحكمها باق إلىٰ يوم القيامة»[3].

القول الأول: إن الآية منسوخة، وممن قال به: عطاء بن أبي رباح، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه منسوخة بالآية التي في الأنفال: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٦] قال: وليس لقوم أن يفروا من مثليهم»[4].

القول الثاني: إن الآية خاصة بأهل بدر، وهو قول جماعة من السلف، كأبي

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٧٩).

(٢) البسيط (١٠/ ٦٦).

(٣) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٧٦).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٨٠)، وأورده النحاس في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٧٦).

سعيد الخدري والحسن والضحاك والسدي ويزيد بن أبي حبيب[١].

والسبب في ذلك: ما قاله أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: «إنما كان ذلك يوم بدر، لم يكن للمسلمين فئة إلا رسول الله ﷺ، فأما بعد ذلك، فإن المسلمين بعضهم فئة لبعض» وقال رضي الله عنه: «ولو انحازوا إلىٰ المشركين، ولم يكن يومئذ مسلم في الأرض غيرهم»[٢]؛ ولم يكن لهم أن يتركوا رسول الله ﷺ مع عدوه وينهزموا عنه، فأما اليوم فلهم الانهزام إذا كان العدو أكثر من مثليهم.

القول الثالث: إن الآية محكمة، وعامة في المؤمنين جميعًا، وهذا قول ابن عباس[٣].

واختار هذا القول ابن جرير والنحاس وابن كثير وقال القرطبي: «وإلىٰ هذا ذهب مالك والشافعي وأكثر العلماء»[٤].

قال ابن جرير رحمه الله: «وأولىٰ التأويلين في هذه الآية بالصواب عندي قول من قال: حكمها محكم، وأنها نزلت في أهل بدر، وحكمها ثابت في جميع المؤمنين، وأن الله حرم علىٰ المؤمنين إذا لقوا العدو أن يولوهم الدبر منهزمين، إلا لتحرف القتال، أو لتحيز إلىٰ فئة من المؤمنين حيث كانت من أرض الإسلام، وأن من ولاهم الدبر بعد الزحف لقتال منهزمًا بغير نية إحدىٰ الخلتين اللتين أباح الله التولية بهما، فقد استوجب من الله وعيده إلا أن يتفضل عليه بعفوه»[٥].

---

(١) روىٰ أقوالهم ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٧٦ وما بعدها).

(٢) جامع البيان (١١/ ٧٧).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٨١).

(٤) الجامع (٩/ ٤٧٣).

(٥) جامع البيان (١١/ ٨١).

وردّ القول بالنسخ، فقال: «وإنما قلنا هي محكمة غير منسوخة، لما قد بينّا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره: أنه لا يجوز أن يحكم لحكم آية بنسخ، وله في غير النسخ وجه، إلا بحجة يجب التسليم لها، من خبر يقطع العذر، أو حجة عقل؛ ولا حجة من هذين المعنيين تدل علىٰ نسخ حكم قول الله عز وجل: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [الأنفال: ١٦]».

وقال النحاس رحمه الله: «وهذا أولىٰ ما قيل في الآية، ولا يجوز أن تكون منسوخة، لأنه خبر ووعيد، ولا ينسخ الوعيد كما لا ينسخ الوعد؛ فإن قيل فحديث أبي سعيد الخدري متصل الإسناد وقد خَبَّر بنزول الآية في أهل بدر؟ فكيف يجوز خلافه؟ فالجواب: أنه لعمري لا يجوز خلافه في مثل هذا، والقول كما قال: نزلت في أهل بدر، وحكمها باق إلىٰ يوم القيامة؛ وأهل بدر كان رسول الله ﷺ فئتهم فكان لهم أن ينحازوا إليه، وكذا كل إمام»[(١)]، وهو بهذا يشير إلىٰ أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[(٢)].

وقال القرطبي رحمه الله: «وقال الجمهور من العلماء: إنما ذلك إشارة إلىٰ يوم الزحف الذي يتضمنه قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا لَقِيتُمُ﴾ [الأنفال: ١٥]؛ وحكم الآية باق إلىٰ يوم القيامة، بشرط الضعف الذي بينه الله تعالىٰ في آية أخرىٰ، وليس في الآية نسخ؛ والدليل عليه: أن الآية نزلت بعد القتال وانقضاء الحرب وذهاب اليوم بما فيه، وإلىٰ هذا ذهب مالك والشافعي وأكثر العلماء، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات - وفيه - والتولي يوم الزحف»[(٣)]،

---

(١) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٣٧٨).

(٢) قواعد التفسير (٢/ ٥٩٣).

(٣) الحديث: رواه البخاري (٤/ ١٠) رقم (٢٧٦٦) كتاب الوصايا، باب قول الله تعالىٰ: إن الذين يأكلون أموالا اليتامىٰ ظلما؛ ومسلم (١/ ٦٤) رقم (٨٩) كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر.

وهذا نص في المسألة»[١].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ - لما أورد قول من قال إنها نزلت في أهل بدر -: «وهذا كله لا ينفي أن يكون الفرار من الزحف حرامًا علىٰ غير أهل بدر، وإن كان سبب نزول الآية فيهم»[٢].

وقال د. مصطفىٰ زيد رَحِمَهُ اللَّهُ: «والصحيح أن العموم الذي يفيده قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٦] قد خصص بما في الآيتين (يعني قوله: تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾) فلم يعُد كل من يولي الكفار دبره في القتال مستحقًا للوعيد الذي في الآية، وإنما قُصر هذا الوعيد علىٰ من فر أمام عدو لا يزيد علىٰ مثليه بمقتضىٰ ثانية الآيتين المدعىٰ أنهما ناسختان، وهذا تخصيص وليس نسخًا»[٣].

والقواعد الترجيحية التي تؤيد هذا القول عديدة: منها: أن الأصل عدم النسخ[٤].

ومنها: أنه لا تصح دعوىٰ النسخ في آية إلا إذا صح التصريح بنسخها[٥].

ومنها: أنه إذا وقع التعارض بين احتمال النسخ والتخصيص، فالتخصيص أولىٰ[٦].

---

(١) الجامع (٩/ ٤٧٣).

(٢) تفسيره (٤/ ١٧٤).

(٣) النسخ (٢/ ١٢٣).

(٤) قواعد التفسير (٢/ ٧٣٣).

(٥) قواعد الترجيح (١/ ٧١).

(٦) قواعد الترجيح (١/ ٨٥).

ومنها: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[١].

وعلىٰ هذا: فالنصوص العامة الواردة علىٰ أسباب خاصة تكون أحكامها عامة، ولو قصرت تلك النصوص علىٰ أسبابها لضاع كثير من أحكام الشريعة[٢].

وأما القول بأن أهل بدر لم يكن لهم أن يتركوا رسول الله ﷺ مع العدو فصحيح، لكن كل ما وجب امتثاله في وقت ما، لعلة تقتضي ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقالها إلىٰ حكم آخر فلا يسمىٰ ذلك نسخًا[٣].

وأما الوعيد الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦] فهو وعيد علىٰ كبيرة من كبائر الذنوب، ومذهب أهل السنة والجماعة أن أهل الكبائر تحت المشيئة، إن شاء الله غفر لهم، وإن شاء عذبهم ثم أدخلهم الجنة برحمته وفضله، ولا يخلدون في النار[٤].

ودخول أهل الكبائر في النار وعيد، والوعيد يجوز إخلافه من الله جل جلاله[٥].

وسبق قول ابن جرير رحمه الله: «من ولاهم الدبر بعد الزحف لقتال منهزمًا بغير نية إحدىٰ الخلتين اللتين أباح الله التولية بهما، فقد استوجب من الله وعيده إلا أن يتفضل عليه بعفوه»[٦].

---

(١) قواعد التفسير (٢/ ٥٩٣).

(٢) قواعد التفسير (١/ ٥٩٥).

(٣) قواعد التفسير (٢/ ٧٤٠).

(٤) انظر: شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي (٦/ ١١٥٦)، شرح السنة للبربهاري (ص٦٦)، مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٢٩٧)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٢/ ٥٦١).

(٥) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ٤٨١، ٤٨٢)، (٢٠/ ٢٥٤)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ (٢/ ١٣١).

(٦) جامع البيان (١١/ ٨١).

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب - إذا كانوا مقرين باطنًا وظاهرًا بما جاء به الرسول ﷺ وما تواتر عنه - أنهم من أهل الوعيد، وأنه يدخل النار منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله إليها ولا يخلد منهم فيها أحد[(١)]».

وقول أهل السنة في أهل الكبائر ثابت مطرد حتىٰ علىٰ القول بأن الآية خاصة في أهل بدر، فالحكم واحد، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦]، لا يدل علىٰ أن من فعل ذلك من أهل بدر أنه يخلد في النار، ولذا بيّن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن أهل بدر ليسوا بمعصومين من الكبائر، بل يجوز أن تقع الكبيرة من أحدهم، لكن دلت نصوص الكتاب والسنة علىٰ أن عقوبة الذنوب تزول عن العبد بنحو عشرة أسباب. ثم ذكرها[(٢)].

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح - والعلم عند الله - أن الآية محكمة، وحكمها عام في جميع المسلمين، وإن كان سبب نزولها في أهل بدر، كما أن الفرار من الزحف كبيرة من كبائر الذنوب، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦] كسائر نصوص الوعيد، ولا يقتضي خلود مرتكب الكبيرة في النار، بل هو تحت مشيئة الله سبحانه، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٢٩٧).

(٢) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٤٨٧).

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنفال: ٣٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل على هذا: فأي فائدة في إلقاء أموالهم في جهنم وهي لا تستحق تعذيبًا ولا تجد ألمًا؟»(١)؛ وممن أورد هذا الأشكال: السمعاني(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي إلقاء أموال الكفار في جهنم، والأموال كسائر الجمادات كما قال: لا تستحق التعذيب، ولا تجد الألم، فما فائدة إلقائها في جهنم؟

وقال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لأي معنىٰ يطرحه - أي المال - في النار؟»(٣).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «فيقال: إن الله تعالىٰ يجعل أموالهم الحرام في النار ليعذبهم بها، ويوصل الآلام إليهم من جهتها، كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٣٥]، وقد ذكر الزجاج هذا بعينه...

قال أبو بكر(٤): وجواب آخر: وهو أن الله تعالىٰ يدخل أموالهم جهنم لتعززهم بها وافتخارهم بجمعها، وأنه لا شيء كان أجل عندهم منها، فأراهم

---

(١) البسيط (١٠/ ١٤٦).

(٢) تفسيره (٢/ ٢٦٤).

(٣) تفسيره (٢/ ٢٦٤).

(٤) هو ابن الأنباري.

هوانها عليه، والحال الدنية التي أصارها إليه»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الآية قولين:

الأول: المراد بقوله: ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِي جَهَنَّمَ﴾ [الأنفال: ٣٧]: الكفار، أي: يجمع الكفار بعضهم على بعض فيجعلهم في جهنم(٢)، وهذا القول لا يرد عليه الإشكال.

الثاني: المراد به: أموال الكفار التي أنفقوها ليصدوا بها عن سبيل الله(٣)، وهذا الذي أورد عليه الإشكال.

قال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليميز الله بذلك الخبيث من الطيب: الكافر من المؤمن... وقال الكلبي: يعني العمل الخبيث من العمل الطيب الصالح... وقال ابن زيد: يعني الإنفاق الطيب في سبيل الله من الإنفاق الخبيث في سبيل الشيطان»(٤).

ولا تعارض بين الأقوال، والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ۝٣٥﴾ [التوبة: ٣٥]؛ لذا قال القرطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقيل: هو عام في كل شيء، من الأعمال والنفقات وغير ذلك»(٥)؛ وقال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

---

(١) البسيط (١٠/ ١٤٧).

(٢) انظر: جامع البيان (١١/ ١٧٦)، معالم التنزيل (٢/ ٢٢١)، الكشاف (٢/ ١٦٣)، المحرر الوجيز (ص٧٩٧).

(٣) انظر: الكشف والبيان (١٣/ ٩٦)، النكت والعيون (٢/ ٣١٧)، الكشاف (٢/ ١٦٣)، المحرر الوجيز (ص٧٩٧).

(٤) الكشف والبيان (١٣/ ٩٦).

(٥) الجامع (٩/ ٥٠٠).

«المقصود جمع الخبيث وإن اختلفت أصنافه في مجمع واحد»[1]؛ وقال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله تعالىٰ يريد أن يميز الخبيث من الطيب، ويجعل كل واحدة علىٰ حدة، وفي دار تخصه، فيجعل الخبيث بعضه علىٰ بعض، من الأعمال والأموال والأشخاص»[2].

أما الإشكال: فقد أجاب عليه بجوابين:

الأول: جواب الزجاج: وهو أن الله جَلَّ جَلَالُهُ يلقي أموال الكفار عليهم في جهنم ليعذبهم بها، وهذا ما دلت عليه آية التوبة السابقة؛ وممن قال به: النحاس والزمخشري وابن عطية والرازي[3].

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنفال: ٣٧] أي: ليميز ما أنفقه المؤمنون في طاعة الله، مما أنفقه المشركون في معصية الله، ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا﴾ [الأنفال: ٣٧]... أي: يجعل بعض ما أنفقه المشركون علىٰ بعض، ويُجعل عليهم في النار، فيكون مما يعذبون به، كما قال جل وعز: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ﴾ [التوبة: ٣٥]»[4].

الثاني: جواب أبي بكر ابن الأنباري: وهو أن الله جَلَّ جَلَالُهُ يلقي أموال الكفار عليهم في جهنم تبكيتًا وتوبيخًا لهم، فإنهم لما أظهروا اعتزازهم وافتخارهم بهذه

---

(١) التحرير والتنوير (٩/ ٣٤٣).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٥٤).

(٣) انظر: معاني القرآن للنحاس (٢/ ١٥٤)، الكشاف (٢/ ١٦٣)، المحرر الوجيز (ص٧٩٧)، التفسير الكبير (١٥/ ٤٨٢).

(٤) معاني القرآن (٢/ ٤١٢).

الأموال آراهم الله سبحانه الهوان الذي تصير عليه هذه الأموال التي أنفقت فيما يسخط الله تعالىٰ.

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «قيل: ليضيق المكان علىٰ الكفار، وقيل: لتكون الحسرة أشد عليهم إذا نظروا إليها»[1]؛ وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن قال: المراد بالخبيث: الكفار، فإنهم في النار بعضهم علىٰ بعض؛ ومن قال: أموالهم، فله في ذلك قولان:

أحدهما: أنها أُلقيت في النار ليعذَّب بها أربُابها، كما قال تعالىٰ: فَتُكْوىٰ بِها جِباهُهُمْ.

والثاني: أنهم لمَّا عظَّموها في الدنيا، أراهم هوانها بإلقائها في النار، كما تُلقىٰ الشمس والقمر في النار، لَيرىٰ مَن عبدهما ذُلَّهما»[2].

ولا تعارض أيضًا بين الأجوبة، فلا مانع من أن يكون كلٌّ منها مرادًا، والله أعلم.

ويؤيد هذا: ما جاء في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «الشمس والقمر مكوران يوم القيامة»[3]؛ وفي رواية غير البخاري: «الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيامة»[4].

---

(١) تفسيره (٢/ ٢٦٤).

(٢) زاد المسير (٣/ ٣٩).

(٣) صحيح البخاري (٤/ ١٠٨) رقم (٣٢٠٠) كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر، قال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: (مكوران): زاد البزار: (في النار)». فتح الباري (٦/ ٣٦٠)؛ وزيادة البزار في المسند (١٥/ ٢٤٣) رقم (٨٦٩٦).

(٤) رواها الإمام أحمد في «مسائل ابنه صالح» (٢/ ٦٧) رقم (٦١٥)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١/ ١٧٠) رقم (١٨٣)، وقال الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا إسناد صحيح علىٰ شرط البخاري، وقد أخرجه في صحيحه مختصرًا». السلسلة الصحيحة (١/ ٢٤٢) رقم (١٢٤).

قال الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وجوابنا في ذلك: أن الشمس والقمر إنما يكوران في النار لِيُعَذِّبَا أهل النار، لا أن يكونا مُعَذَّبَيْنِ في النار، وأن يكونا في تعذيب من في النار كسائر ملائكة الله الذين يعذبون أهلها، ألا ترىٰ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ أي: من تعذيب أهل النار ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦﴾ [التحريم: ٦] وكذلك الشمس والقمر هما فيها بهذه المنزلة، مُعَذِّبَانِ لأهل النار بذنوبهم لا مُعَذَّبَانِ فيها، إذ لا ذنوب لهما»[(١)].

فيكونان من وقود النار، وآلة من آلات العذاب التي يُعذبون بها، والعياذ بالله[(٢)].

وقال الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليس كونهما في النار عقوبة لهما، ولكنه تعيير وتبكيت لعبدتهما الذين عبدوهما في الدنيا، ليعلموا أن عبادتهم إياهما كانت باطلا... والمعنىٰ في ذلك: ليكون عقوبة لأهل النار، يتأذون بها، كما يتأذون بالحيات والعقارب التي في النار، نعوذ بالله من سخطه، وأليم عذابه»[(٣)].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن لا تعارض بين الأقوال، ولا تعارض بين الأجوبة عن هذا الإشكال، كما دلت عليه آية التوبة، وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) شرح مشكل الآثار (١/ ١٧١).

(٢) ذكره ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٦١).

(٣) أعلام الحديث (٢/ ١٤٧٦).

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝٥١﴾ [الأنفال: ٥١].

لما نفىٰ الله ﷻ عن نفسه الظلم، وأخبر أنه لا يريده، استشكل الواحدي تسميته ظلمًا؛ بحيث أنه لو أراده الله تعالىٰ لم يكن ظلمًا، لأن الظلم ممتنع عليه سبحانه علىٰ مذهب الأشاعرة(١) فأورد هذا الإشكال.

وقد تقدم هذا الإشكال في سورة آل عمران في الموضع الحادي عشر، عند قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٨﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وسبق الجواب عنه ودراسته هناك، والحمد لله رب العالمين.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ۝٦٥﴾ [الأنفال: ٦٥].

❖ نص الإشكال:

نص الواحدي علىٰ كون هذه الموضع مشكلًا، فقال: «وصاحب النظم قد أحسن في شرح هذا المشكل»(٢)؛ وأما موضع الإشكال فقال فيه: «فإن قيل: فقد كان يجب علىٰ العشرين أن يصابروا المائتين كما يجب الآن علىٰ المائة أن يصابروا المائتين والشرط غير واجب»(٣).

---

(١) انظر: البسيط (١٠/ ٢٠٠).

(٢) البسيط (١٠/ ٢٤٦).

(٣) البسيط (١٠/ ٢٤٦).

❖ تحرير محل الإشكال:

قال تعالىٰ: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] أخذ العلماء من هذه الآية: حكمًا من أحكام الجهاد، وهو أنه يجب علىٰ المسلمين الثبات أمام العدو إذا كان عدد العدو مثلي عدد المسلمين، ويحرم عليهم الفرار حينئذٍ، فإن كان العدو أكثر من المثلين جاز لهم الفرار، ولا يعد ذلك من التولي يوم الزحف، وقوله: ﴿إِن يَكُن﴾ [الأنفال: ٦٥]: هذه صيغة شرط وخبر، والشرط لا يفيد الوجوب، إذا خلا عن القرائن، فاستشكل الواحدي ذلك، وتساءل: كيف استفيد الوجوب من هذه الآية، وصيغتها صيغة شرط وخبر؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال: بضم هذه الآية إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (١٦)﴾ [الأنفال: ١٦]، فبيّن أن الشرط كما ذُكر لا يكون واجبًا إلا أن الوجوب استفيد من تحريم الفرار، وتحريم الفرار مجمل - يعني: في آية الأنفال: (١٦)-، وبيان شرطه في الآية الأخرىٰ (٦٦)؛ فبضم الآيتين: حصل البيان: مع كم يجب أن يصبر؟ ومن كم يجوز الفرار؟[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء بنحو ما أجاب به الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ.

فقد روىٰ ابن جرير عن ابن عباس ومجاهد وعطاء وغيرهم أن الله تعالىٰ أوجب علىٰ المسلمين الثبات أمام المشركين، إذا قابل المسلم الواحد عشرة

---

(١) البسيط (١٠/ ٢٤٧).

من الكفار، كما قال سبحانه: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ﴾ رجلًا ﴿صَٰبِرُونَ﴾ عند لقاء العدو، يحتسبون أنفسهم ويثبتون لعدوهم ﴿يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ من عدوهم ويقهروهم، ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ﴾ عند ذلك ﴿يَغْلِبُوا﴾ منهم ﴿أَلْفًا﴾ ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنفال: ٦٥]؛ ثم خفف الله تعالىٰ عن المؤمنين إذ علم ضعفهم فقال لهم: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ يعني أن في الواحد منهم - عن لقاء العشرة من عدوهم - ضَعْفًا، ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ﴾ عند لقائهم للثبات لهم ﴿يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ منهم ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا أَلْفَيْنِ﴾ منهم ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾[1].

ثم قال ابن جرير - مجيبًا عن الإشكال السابق -: «وهذه الآية، أعني قوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] وإن كان مخرجها مخرج الخبر، فإن معناها الأمر، يدل علىٰ ذلك قوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] فلم يكن التخفيف إلا بعد التثقيل، ولو كان ثبوت العشرة منهم للمائة من عدوهم كان غير فرض عليهم قبل التخفيف وكان ندبًا، لم يكن للتخفيف وجه؛ لأن التخفيف إنما هو ترخيص في ترك الواحد من المسلمين الثبوت للعشرة من العدو، وإذا لم يكن التشديد قد كان له متقدمًا لم يكن للترخيص وجه؛ إذ كان المفهوم من الترخيص إنما هو بعد التشديد.

وإذ كان ذلك كذلك، فمعلوم أن حكم قوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] ناسخ لحكم قوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوٓا أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾

---

(١) انظر: جامع البيان (١١/ ٢٦١).

[الأنفال: ٦٥]، وقد بينا في كتابنا «لطيف البيان عن أصول الأحكام»(١) أن كل خبر من الله وعد فيه عباده علىٰ عملٍ ثوابًا وجزاء، وعلىٰ تركه عقابًا وعذابًا، وإن لم يكن خارجًا ظاهره مخرج الأمر، ففي معنىٰ الأمر»(٢).

وقال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وصورة الآية خبر، ومعناها أمر»(٣)، وكذا قاله السمعاني(٤).

وإتيان الأمر بصورة الخبر كثير في النصوص الشرعية؛ فقد قال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأوامر الواجبة ترد علىٰ وجهين: أحدهما: بلفظ افعل أو افعلوا.

والثاني: بلفظ الخبر: إما بجملة فعل، وما يقتضيه من فاعل أو مفعول، وإما بجملة ابتداء وخبر»(٥).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكل فعلٍ عظّمه الله ورسوله ﷺ أومدحه أو مدح فاعله لأجله... أو نصبه سببًا لذكره لعبده... أو لقبوله أو لنصرة فاعله... فهو دليل علىٰ مشروعيته المشتركة بين الوجوب والندب»(٦).

وقال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ما ورد من الأوامر بصيغة الخبر، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ

---

(١) قال د. علي الشبل - وفقه الله -: «وهو كتاب كبير في نحو ألفين وخمسمائة ورقة، قيَّد فيه مذهبَه الفقهيَّ الاجتهاديَّ، والكتاب - كما وصفوه - من أنفس كتبه، ومن أهم مصادر أمهات المذاهب وكتب الفقهاء وأسدها تصنيفًا، وتضمن مع المسائل الفقهية التفصيلية مباحثَ أصول الفقه»، ولم يذكر أنه مطبوع. انظر: الإمام أبو جعفر الطبري، سيرته، عقيدته، مؤلفاته (ص١١٦).

(٢) جامع البيان (١١/ ٢٦٨).

(٣) الكشف والبيان (١٣/ ١٣٧).

(٤) تفسيره (٢/ ٢٧٨).

(٥) الإحكام بأصول الأحكام (١/ ٣٠١).

(٦) بدائع الفوائد (٤/ ٥).

قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فذهب الجمهور إلىٰ أنها تفيد الإيجاب»[1].

ولما حرّم الله ﷻ التولي يوم الزحف في الآية الأولىٰ: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾﴾ [الأنفال: ١٦]، وكانت الآية الثانية: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [الأنفال: ٦٦] مبينة لما أُجمل فيها، ومقيدة لما أطلق فيها، عُلم أن الثبات في الحال الموصوفة بصيغة الشرط واجب.

وأجاب الجصاص عن هذا الإشكال، مُضمنًا ذلك: الرد علىٰ من أنكر النسخ[2]، وزعم: أن غاية ما في الآية: الوعد بالنصر، بشرط الصبر، فمتىٰ وفىٰ المسلمون بالشرط أنجز الله لهم الوعد؛ فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا كلام شديد الاختلال والتناقض، خارج عن قول الأمة سلفها وخلفها، وذلك لأنه لا يختلف أهل النقل والمفسرون في أن الفرض كان في أول الأمر مقاومة الواحد للعشرة؛ ومعلوم أيضًا أن قوله تعالىٰ ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٥] وإن كان لفظه لفظ الخبر فمعناه الأمر، كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَـٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وليس هو إخبارًا بوقوع ذلك، وإنما هو أمر بأن لا يفر الواحد من العشرة، ولو كان هذا خبرًا لما كان لقوله ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]

---

(١) إرشاد الفحول (ص٥٥٧).

(٢) قال الشوكاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النسخ جائز عقلا واقع سمعا، بلا خلاف في ذلك بين المسلمين، إلا ما يروى عن أبي مسلم الأصفهاني، فإنه قال: إنه جائز، غير واقع... وأما الجواز: فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلىٰ نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة». إرشاد الفحول (ص٦٠٨).

معنىٰ، لأن التخفيف إنما يكون في المأمور به، لا في المخبر عنه.

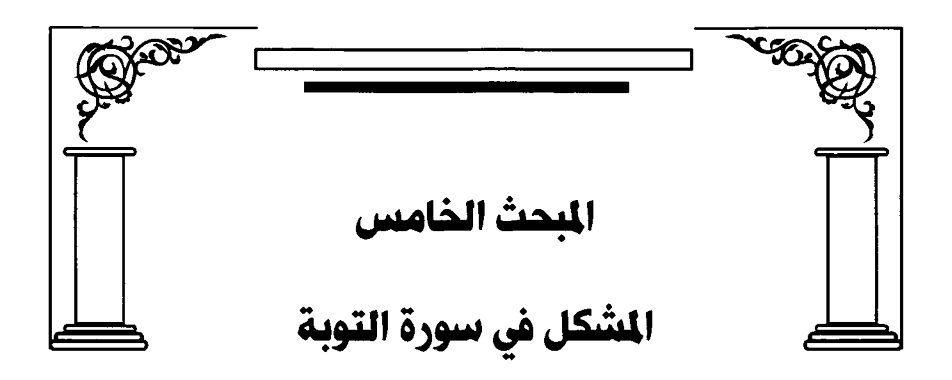
ومعلوم أيضًا أن القوم الذين كانوا مأمورين بأن يقاوم الواحد منهم عشرة من المشركين داخلون في قوله ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] فلا محالة قد وقع النسخ عنهم فيما كانوا تعبدوا به من ذلك، ولم يكن أولئك القوم قد نقصت بصائرهم ولا قَلّ صبرهم، وإنما خالطهم قوم لم يكن لهم مثل بصائرهم ونياتهم، وهم المعنيون بقوله تعالىٰ: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] فبطل بذلك قول هذا القائل بما وصفنا، وقد أقر هذا القائل أن بعض التكليف قد زال منهم بالآية الثانية، وهذا هو معنىٰ النسخ، والله أعلم بالصواب»[1].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الآية جاءت بصيغة الخبر، ومعناها الأمر، وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ٢٥٧).



المبحث الخامس

المشكل في سورة التوبة

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ۝٢٠﴾ [التوبة: ٢٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: إنهم كانوا كفارًا فكيف جاز في صفة المؤمنين أنهم أعظم درجة عند الله منهم، ولا درجة لهم عند الله؟»(١)؛ وممن أورد هذا الإشكال: السمعاني والرازي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

لما وصف الله تعالىٰ المؤمنين بأنهم أعظم درجة من الكافرين، استُشكل ذلك، لما قد يُتوهم منه أن للكافرين درجة، وللمؤمنين درجة، لكن درجة المؤمنين أعظم من درجة الكافرين، فأورد الواحدي إشكاله بناء علىٰ ذلك.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقوله: «قيل: هذا علىٰ ما كانوا يقدّرون هم

---

(١) البسيط (١٠/ ٣٣٩).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٢/ ٢٩٦)، التفسير الكبير (١٦/ ١٤).

لأنفسهم وإن كان ذلك التقدير خطأ، كقوله: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤]، وقال الزجاج: «المعنىٰ: أعظم من غيرهم درجة»(١)، فيدخل في هذا كل ذي درجة ويحصل للمهاجرين المزية»(٢).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن التفضيل الوارد في الآية: واقع بين المؤمنين والكفار، وجاء بناءً علىٰ ما يقدره الكفار في نفوسهم، حيث يزعمون أن لهم درجة عند الله، فقيل لهم: إن المؤمنين أعظم درجة عند الله من هذه الدرجة التي قدرتموها لأنفسكم، وإن كان تقديرهم من الأصل باطلًا. وهذا جواب الواحدي.

ويؤيده سياق الآيات: فقد قال تعالىٰ قبلها: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٧﴾ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾﴾، ثم بيّن فضل المؤمنين بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [التوبة: ٢٠]. ويؤيده أيضًا خَتْم الآية بقوله: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [التوبة: ٢٠].

---

(١) معاني القرآن (٢/ ٤٣٨).

(٢) البسيط (١٠/ ٣٣٩).

الثاني: أن التفضيل الوارد في الآية: واقع بين المؤمنين والكفار، ويؤيده سياق الآيات كما في الجواب الأول، ولكن: قال أصحاب هذا الجواب: إن صيغة التفضيل جاءت علىٰ غير بابها المتبادر من ظاهر اللفظ، فقد تقع المفاضلة بين شيئين وإن كان أحدهما لا فضل فيه أبدًا، كقوله تعالىٰ: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩﴾ [النمل: ٥٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ۝٢٤﴾ [الفرقان: ٢٤].

واستعمال صيغة أفعل التفضيل مع عدم إرادة التفضيل كثير في النصوص واللغة، ويراد منه التفضيل المطلق، ويرىٰ المبرد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه مطّرد فيهما.

قال ابن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واستعمال أفعل غير مقصود به تفضيل، كثير، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٢٥]... ورأىٰ محمد بن يزيد المبرد اطراد هذا قياسًا»(١).

ومنه قول الشاعر:

وإن مُدت الأيدي إلىٰ الزاد لم أكن ... بأعجلهم إذ أجشع القوم أعجلُ(٢)

والشاهد منه: قوله: (بأعجلهم) فإنه في الظاهر أفعل تفضيل، ولكن معناه معنىٰ الوصف الخالي من التفضيل، لأن ذلك هو الذي يقتضيه مدح الشاعر نفسه، إذ لو بقي علىٰ ظاهره لكان المعنىٰ أنه ينفي عن نفسه أن يكون أسرع

---

(١) شرح الكافية الشافية (٢/ ١١٤٣)، وانظر: شرح ابن عقيل علىٰ الألفية (٢/ ١٧٠).

(٢) البيت للشنفرىٰ الأزدي، من لاميته المشهورة بـ(لامية العرب)، انظر: ديوان الشنفرىٰ (ص٥٩)، قال محيي الدين عبدالحميد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أجشع القوم: الجشع - بالتحريك - أشد الطمع، (أعجل) هو صفة مشبهة بمعنىٰ عجل، وليس أفعل تفضيل، لأن المعنىٰ يأباه، إذ ليس مراده أن الأشد عجلة هو الجشع، ولكن غرضه أن يقول: إن من يحدث منه مجرد العجلة إلىٰ الطعام هو الجشع». منحة الجليل (حاشيته علىٰ شرح ابن عقيل للألفية) (١/ ٢٨٦).

الناس إلىٰ الطعام، وذلك لا ينافي أن يكون سريعًا إليه، وهذا ذم لا مدح[(١)].

قال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «و(أعظم) هنا يسوغ أن تبقىٰ علىٰ بابها من التفضيل، ويكون ذلك علىٰ تقدير اعتقاد المشركين بأن في سقايتهم وعمارتهم فضيلة، فخوطبوا علىٰ اعتقادهم.

أو يكون التقدير: أعظم درجة من الذين آمنوا ولم يهاجروا ولم يجاهدوا.

وقيل: (أعظم) ليست علىٰ بابها، بل هي كقوله: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ [الفرقان: ٢٤]»[(٢)].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله تعالىٰ: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢١]: «فإن قيل: كيف جاءت الآية بلفظ: ﴿خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] مع أن المشركة لا خير فيها؟ فالجواب من أحد وجهين:

الأول: أنه قد يرد اسم التفضيل بين شيئين، ويراد به التفضيل المطلق - وإن لم يكن في جانب المفضل عليه شيء منه - كما قال تعالىٰ: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤].

الثاني: أن المشركة قد يكون فيها خير حسي من جمال ونحوه؛ ولذلك قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]؛ فبين ﷻ أن ما قد يعتقده ناكح المشركة من خير فيها فإن نكاح المؤمنة خير منه»[(٣)].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «في باب المقارنة لا بأس... أن تأتي باسم التفضيل، ولو فُرِضَ خلو المفضل عليه من ذلك المعنىٰ، كما قال يوسف: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ

---

(١) انظر: منحة الجليل (٢/ ١٧٠).

(٢) البحر المحيط (١١/ ٢٢٣).

(٣) تفسير القرآن الكريم (تفسير الفاتحة والبقرة) (٣/ ٧٧).

﴿أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۝٣٩﴾ [يوسف: ٣٩] والأرباب ليس فيها خير»[1].

وهذا الجواب لا يعارض سابقه.

الثالث: أن التفضيل الوارد في الآية: واقعٌ بين المهاجرين وغيرهم من المؤمنين، والمعنىٰ: أن المهاجرين أعظم درجة من غيرهم من المؤمنين.

وهذا الجواب أورده الزجاج[2]، ولا يرد الإشكال عليه.

ويؤيده: سبب نزول الآية[3]، ففي صحيح مسلم عن النعمان بن بشير رضي الله عنه: «قال: كنت عند منبر رسول الله ﷺ، فقال رجل: ما أبالي أن لا أعمل عملًا بعد الإسلام إلا أن أسقي الحاج، وقال آخر: ما أبالي أن لا أعمل عملًا بعد الإسلام إلا أن أعمر المسجد الحرام، وقال آخر: الجهاد في سبيل الله أفضل مما قلتم، فزجرهم عمر، وقال: لا ترفعوا أصواتكم عند منبر رسول الله ﷺ وهو يوم الجمعة، ولكن إذا صليت الجمعة دخلت فاستفتيته فيما اختلفتم فيه، فأنزل الله عز وجل: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ [التوبة: ١٩] الآية إلىٰ آخرها»[4].

وهذا نص صريح في أن التفضيل واقع بين المؤمنين؛ ولكن: يشكل عليه سياق الآيات - عند أصحاب الجوابين السابقين -.

قال أبو العباس القرطبي[5] رحمه الله: «أما حديث النعمان هذا فمشكل علىٰ

(١) شرح العقيدة الواسطية (١/ ١٣٣).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٤٣٨).

(٣) انظر: جامع البيان (١١/ ٣٧٧)، الكشف والبيان (١٣/ ٢٣٣)، معالم التنزيل (٢/ ٢٥٨)، تفسير ابن كثير (٤/ ٢٦٣)، أسباب النزول للواحدي (ص٢٤٤)، المحرر د. المزيني (١/ ٥٨١).

(٤) صحيح مسلم (٦/ ٣٦) رقم (١٨٧٩) كتاب الإمارة، باب فضل الشهادة في سبيل الله.

(٥) هو أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس القرطبي، المالكي صاحب: «المفهم لما أشكل من

مساق الآية؛ فإنه يقتضي أنها إنما نزلت عند اختلاف المسلمين في الأفضل من هذه الأعمال، وحينئذٍ لا يصلح أن يكون قوله تعالىٰ: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ﴾ إلىٰ قوله: ﴿لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٩] نزل جوابًا لذلك، فإن أولئك المسلمين لم يختلفوا في أن الإيمان مع الجهاد أفضل من مجرد السقاية والعمارة وإنما اختلفوا في أي الأعمال أفضل بعد الإسلام، وقد نصّوا علىٰ ذلك في الحديث؛ وأيضًا: فلا يليق أن يقال لهم في هذا الذي اختلفوا فيه ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩﴾ [التوبة: ١٩]؛ وأيضًا: فإن الآيات التي قبل هذه الآية من قوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٧] تدل علىٰ أن الخطاب مع المشركين فتعين الإشكال، فلينظر في التخلص منه.

ويمكن أن يتخلص منه بأن يقال: إن بعض الرواة تسامح في قوله: فأنزل الله الآية وإنما قرأ النبي ﷺ علىٰ عمر الآية حين سأله فظن الراوي أنها نزلت حينئذٍ وإنما استدل بها النبي ﷺ علىٰ أن الجهاد أفضل مما قال أولئك الذين سمعهم عمر فاستفتىٰ لهم، فتلا عليه ما كان قد أُنزل عليه في المشركين، لا أنها نزلت في هؤلاء»[1]؛ وقد نقل قوله أبو عبد الله القرطبي[2].

والذي يُفهم من كلام كثير من المفسرين أنهم اعتمدوا علىٰ مثل ما أجاب به القرطبي، فها هو ابن جرير يورد حديث النعمان ثم يعقبه بأثر ابن عباس الذي قال فيه:

«قوله: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ﴾ إلىٰ قوله: ﴿ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٩﴾ [التوبة: ١٩] وذلك أن

= تلخيص كتاب مسلم» شرح فيه كتابًا من تصنيفه في اختصار صحيح مسلم، توفي سنة (٦٥٦هـ). انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١٤/ ٧٩٥) الأعلام للزركلي (١/ ١٨٦).

(١) المفهم لما أشكل من تليخص كتاب مسلم (٣/ ٧٢٠).

(٢) الجامع (١٠/ ١٣٦).

المشركين قالوا: عمارة بيت الله وقيام علىٰ السقاية خير ممن آمن وجاهد، وكانوا يفخرون بالحرم ويستكبرون به من أجل أنهم أهله وعماره، فذكر الله استكبارهم وإعراضهم، فقال لأهل الحرم من المشركين: ﴿قَدْ كَانَتْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ تَنكِصُونَ ﴿٦٦﴾ مُسْتَكْبِرِينَ بِهِۦ سَٰمِرًا تَهْجُرُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [المؤمنون: ٦٦- ٦٧] يعني: أنهم يستكبرون بالحرم، وقال: ﴿بِهِۦ سَٰمِرًا﴾ [المؤمنون: ٦٧] لأنهم كانوا يسمرون ويهجرون القرآن والنبي ﷺ. فخَيَّر الإيمان بالله والجهاد مع نبي الله ﷺ علىٰ عمران المشركين البيت وقيامهم علىٰ السقاية، ولم يكن ينفعهم عند الله مع الشرك به أن كانوا يعمرون بيته ويخدمونه، قال الله: ﴿لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [التوبة: ١٩] يعني: الذين زعموا أنهم أهل العمارة، فسماهم الله ظالمين بشركهم فلم تغن عنهم العمارة شيئا»[1].

وهذا الأثر ظاهر التعارض مع حديث النعمان، ومع ذلك قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فتأويل الكلام إذن: أجعلتم أيها القوم سقاية الحاج، وعمارة المسجد الحرام كإيمان من آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله، ﴿لَا يَسْتَوُۥنَ﴾ [التوبة: ١٩] هؤلاء وأولئك، ولا تعتدل أحوالهما عند الله ومنازلهما؛ لأن الله تعالىٰ لا يقبل بغير الإيمان به وباليوم الآخر عملًا، ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾﴾ [التوبة: ١٩]»[2].

وكذلك اختاره جمهور المفسرين[3]، فقد جعلوا الآية في المفاضلة بين المسلمين والمشركين، مع إيرادهم لحديث النعمان بن بشير رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

---

(١) جامع البيان (١١/ ٣٧٨).

(٢) جامع البيان (١١/ ٣٨١).

(٣) انظر: الكشف والبيان (١٣/ ٢٣٣)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٩٤) معالم التنزيل (٢/ ٢٥٨) الكشاف (٢/ ١٩٢) زاد المسير (٣/ ٤٠٩) تفسير ابن كثير (٤/ ٢٦٢).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «حاصل الكلام أنه يحتمل أن يقال: هذه الآية مفاضلة جرت بين المسلمين، ويحتمل أنها جرت بين المسلمين والكافرين؛ أما الذين قالوا: إنها جرت بين المسلمين، فقد احتجوا بقوله تعالىٰ بعد هذه الآية في حق المؤمنين المهاجرين: ﴿أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٠] وهذا يقتضي أيضًا أن يكون للمرجوح أيضًا درجة عند الله، وذلك لا يليق إلا بالمؤمن...

وأما الذين قالوا: إنها جرت بين المسلمين والكافرين، فقد احتجوا علىٰ صحة قولهم بقوله تعالىٰ: ﴿كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١٩]... وهذا هو الأقرب عندي»[(١)].

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لما اختلف بعض المسلمين، أو بعض المسلمين وبعض المشركين، في تفضيل عمارة المسجد الحرام، بالبناء والصلاة والعبادة فيه وسقاية الحاج، علىٰ الإيمان بالله والجهاد في سبيله، أخبر الله تعالىٰ بالتفاوت بينهما فقال: ﴿أَجَعَلْتُمْ﴾ [التوبة: ١٩]... الآية»[(٢)].

وممن اختار أن الآية في المفاضلة بين المؤمنين: ابن القيم وابن عاشور.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأخبر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه لا يستوىٰ عنده عُمَّار المسجد الحرام - وهم عماره بالاعتكاف والطواف والصلاة، هذه هي عمارة مساجده المذكورة في القرآن - وأهل سقاية الحاج، لا يستوون هم وأهل الجهاد في سبيل الله، وأخبر أن المؤمنين المجاهدين أعظم درجة عنده وأنهم هم الفائزون، وأنهم أهل البشارة بالرحمة والرضوان والجنات؛ فنفىٰ التسوية بين المجاهدين وعمار المسجد الحرام مع أنواع العبادة مع ثنائه علىٰ عمارة بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ

---

(١) التفسير الكبير (١٦/ ١٢).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص٣٦٧).

﴿فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٨﴾ [التوبة: ١٨]، فهؤلاءِ هم عمار المساجد، ومع هذا فأهل الجهاد أرفع درجة عند الله منهم»[١].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «ظاهر هذه الآية يقتضي أنها خطاب لقوم سووا بين سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام، وبين الجهاد والهجرة، في أن كل ذلك من عمل البر، فتؤذن بأنها خطاب لقوم مؤمنين قعدوا عن الهجرة والجهاد، بعلة اجتزائهم بالسقاية والعمارة.

ومناسبتها للآيات التي قبلها: أنه لما وقع الكلام علىٰ أن المؤمنين هم الأحقاء بعمارة المسجد الحرام من المشركين، دل ذلك الكلام علىٰ أن المسجد الحرام لا يحق لغير المسلم أن يباشر فيه عملًا من الأعمال الخاصة به، فكان ذلك مثار ظن بأن القيام بشعائر المسجد الحرام مساو للقيام بأفضل أعمال الإسلام، وأحسن ما روي في سبب نزول الآية ما رواه الطبري والواحدي[٢] عن النعمان بن بشير»؛ فذكر الحديث[٣].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل علىٰ كلا القولين، فمن رأىٰ أنها في المفاضلة بين المؤمنين والكافرين جعل التفضيل من باب التفضيل المطلق الذي لا يكون للمفضول فيه أي فضل، وتكون صيغة التفضيل علىٰ غير بابها.

ومن جعلها بين المؤمنين أنفسهم فلا يرد الإشكال عليه، إذ لكل قوم درجة، لكن من آمن وهاجر وجاهد أعظم درجة من غيرهم. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) طريق الهجرتين (١/ ٧٧٦).

(٢) انظر: جامع البيان (١١/ ٣٧٧)، الوسيط (٢/ ٤٨٥)، وسبق أنه في صحيح مسلم.

(٣) التحرير والتنوير (١٠/ ١٤٢).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٤-٤٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال صاحب النظم: ظاهر نظم هذه الآية - يعني قوله: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ﴾ [التوبة: ٤٤]- والتي بعدها يوهم أن الاستئذان في الجهاد مذموم، وهذا غير سائغ في المعنىٰ؛ لأن الذم إنما وقع علىٰ من يستأذن في القعود عن الجهاد»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

من أنواع المشكل: أن يُتوهم من ظاهر الآية خلاف المعنىٰ المراد منها، كما هو حاصل في هذه الآية، فإن المتقرر في النصوص الشريعة أن الجهاد لا يكون إلا بإذن ولي الأمر، ويجب استئذانه فيه، فالاستئذان في الجهاد واجب ومحمود، وهنا ذمّ الله تعالىٰ المستأذنين، ومدح الذين لا يستأذنون، فحصل هذا الإشكال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الأشكال بتممة كلام صاحب النظم إذ قال: «فالتأويل: لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر في القعود عن الجهاد، فجاء هذا النظم علىٰ سبق العلم من الجميع إلىٰ أنه لا يقع الذم في مثل هذا إلا علىٰ من يستأذن في ترك الجهاد والقعود عنه»(٢). وقال الواحدي أيضًا: «قال

---

(١) البسيط (١٠/ ٤٥٨).

(٢) البسيط (١٠/ ٤٥٨).

أصحاب الحقائق[1]: ليست هذه الآية على ظاهرها؛ لأن ترك الاستئذان عن الإمام في الجهاد مذموم، وهؤلاء محمودون في هذه الآية بترك الاستئذان، وهاهنا إضمار وهو أحد شيئين:

أحدهما: أن يكون التقدير: لا يستأذنك هؤلاء أن (لا)[2] يجاهدوا فحذف (لا).

والثاني: لا يستأذنك هؤلاء كراهية أن يجاهدوا»[3].

وقال في الآية الثانية - ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة: ٤٥] -: «أجمعوا على أن هذا الاستئذان في القعود عن الجهاد»[4].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

مدح الله عز وجل الذين يستأذنون رسول الله ﷺ ووصفهم بالإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٢﴾﴾ [النور: ٦٢].

قال ابن كثير رحمه الله: «﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ

---

(١) قال محققه - وفقه الله -: «أهل الحقائق عند المؤلف هنا هم أهل المعاني كابن الأنباري». حاشية البسيط(١٠/ ٤٥٨).

(٢) في المطبوعة: «أن يجاهدوا» بدون: (لا)، والصواب: إثباتها، وبه يستقيم الكلام.

(٣) البسيط (١٠/ ٤٥٨).

(٤) البسيط (١٠/ ٤٦٠).

وَرَسُولِهِۦٓۚ فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمُ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٢﴾﴾ [النور: ٦٢].

هذا أيضا أدب أرشد الله عباده المؤمنين إليه، فكما أمرهم بالاستئذان عند الدخول، كذلك أمرهم بالاستئذان عند الانصراف - لا سيما إذا كانوا في أمر جامع مع الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، من صلاة جمعة أو عيد أو جماعة، أو اجتماع لمشورة ونحو ذلك - أمرهم الله تعالىٰ ألا ينصرفوا عنه - والحالة هذه - إلا بعد استئذانه ومشاورته، وإن من يفعل ذلك فهو من المؤمنين الكاملين»[1]، والجهاد من أولىٰ الأمور التي يجب استئذان رسول الله ﷺ فيها.

وفي آيتي التوبة - ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ - وصف المستأذنين بعدم الإيمان، مما جعل ظاهر هاتين الآيتين موهمًا كما قال صاحب النظم، وهو ما حدا ببعض المفسرين إلىٰ القول بنسخ آيتي التوبة بآية النور.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكان جماعة من أهل العلم يرون أن هاتين الآيتين منسوختان بالآية التي ذكرت في سورة النور»[2].

وبناءً علىٰ ذلك، تكون أجوبة المفسرين عن هذا الإشكال علىٰ ما يلي:

الأول: أن آيتي التوبة منسوختان، وهو مروي عن ابن عباس[3] وقتادة[4]

---

(١) تفسيره (٥/ ٥٧٢).

(٢) جامع البيان (١١/ ٤٨١).

(٣) رواه عنه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص١٩١)، وسيأتي عنه رواية أخرىٰ خلاف هذا.

(٤) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٤٧٨).

والحسن البصري وعكرمة[1].

قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ [التوبة: ٤٣] الآية، عاتبه كما تسمعون، ثم أنزل الله التي في سورة النور، فرخص له في أن يأذن لهم إن شاء، فقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢] فجعله الله رخصة في ذلك من ذلك»[2].

الثاني: أن آيتي التوبة محكمتان، ولا تعارض بينهما وبين آية النور، إذ تبيّن كلٌ منهما أمرًا مغايرًا لما تبينه الأخرىٰ.

فالاستئذان المذموم الذي في آية التوبة يختلف عن الاستئذان المحمود الذي في آية النور، لأن الاستئذان المذموم هو استئذان المنافقين، وهو مبني علىٰ الكذب والتحايل من أجل ترك الجهاد، بينما الاستئذان المحمود هو استئذان المؤمنين لأنه بعذر شرعي مبني علىٰ الصدق[3].

فقد روىٰ ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «قوله: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤٤] فهذا تعيير للمنافقين حين استأذنوا في القعود عن الجهاد من غير عذر، وعذر الله المؤمنين، فقال: ﴿لَمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢]»[4].

---

(١) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٤٨١)، وذكره النحاس في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٤٣٨).

(٢) جامع البيان (١١/ ٤٧٨).

(٣) انظر: النسخ د. مصطفىٰ زيد (٢/ ٢٧٥).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٤٨٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٦/ ١٨٠٦).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «القول في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ أَن يُجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤٤].

وهذا إعلام من الله نبيه ﷺ سِيما المنافقين: أن من علاماتهم التي يعرفون بها تخلفهم عن الجهاد في سبيل الله، باستئذانهم رسول الله ﷺ في تركهم الخروج معه، إذا استنفروا بالمعاذير الكاذبة؛ يقول جل ثناؤه لنبيه محمد ﷺ: يا محمد لا تأذنن في التخلف عنك، إذا خرجت لغزو عدوك، لمن استأذنك في التخلف من غير عذر، فإنه لا يستأذنك في ذلك إلا منافق لا يؤمن بالله واليوم الآخر، فأما الذي يصدق بالله ويقر بوحدانيته وبالبعث والدار الآخرة والثواب والعقاب، فإنه لا يستأذنك في ترك الغزو وجهاد أعداء الله بماله ونفسه»(١).

وقد أورد النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول الحسن وعكرمة بنسخ آيتي التوبة، ثم قال: «ومن العلماء من يقول: هذه الآيات كلها محكمات»، وأورد قول ابن عباس السابق ثم قال: وهذا من أحسن ما قيل في الآيات، لأن قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ [التوبة: ٤٥] صفات المنافقين، لأنهم لا يؤمنون بوحدانية الله ولا بعقابه أهل معصيته ولا بثوابه أهل طاعته»(٢).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «عن قتادة أن هذه الآية نزلت بعدها الآية الأخرىٰ في سورة النور ﴿فَإِذَا ٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢].

قال القاضي أبو محمد: وهذا غلط لأن آية النور نزلت سنة أربع من الهجرة في غزوة الخندق، في استئذان بعض المؤمنين رسول الله ﷺ في بعض شأنهم في بيوتهم

---

(١) جامع البيان (١١/ ٤٨٠).

(٢) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٤٣٩).

في بعض الأوقات، فأباح الله له أن يأذن؛ فتباينت الآيتان في الوقت والمعنىٰ؛ وقوله: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ﴾ [التوبة: ٤٤] الآية، نفي عن المؤمنين أن يستأذنوا رسول الله ﷺ في التخلف دون عذر كما فعل الصنف المذكور من المنافقين»[١].

إذا تبين هذا، فالقول بالإحكام مقدم علىٰ القول بالنسخ، ومن القواعد الترجيحية التي تؤيده قاعدة: أن الأصل عدم النسخ[٢].

وقاعدة ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ التي قال فيها: «قد بينّا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره: أنه لا يجوز أن يحكم لحكم آية بنسخ، وله في غير النسخ وجه، إلا بحجة يجب التسليم لها، من خبر يقطع العذر، أو حجة عقل»[٣].

ولا يصار إلىٰ النسخ، مع إمكان العمل بالآيتين جميعًا.

كما نقل ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: عن أبي سليمان الدمشقي[٤] أنه قال: «وليس للنسخ ها هنا مدخل، لإمكان العمل بالآيتين، وذلك أنه إنما عاب علىٰ المنافقين أن يستأذنوه في القعود عن الجهاد من غير عذر، وأجاز للمؤمنين الاستئذان لما يعرض لهم من حاجة، وكان المنافقون إذا كانوا معه فعرضت لهم حاجة، ذهبوا من غير استئذانه»[٥].

---

(١) المحرر الوجيز (ص٨٤٩).

(٢) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٧٣٣).

(٣) جامع البيان (١١/ ٨١).

(٤) هو محمد بن عبدالله بن سليمان، أبو سليمان السعدي الدمشقي، قال السيوطي: «كان شافعيًا أشعريًا كثير الاتباع للسنة، حسن التكلم في التفسير... صنّف كتبًا في التفسير، منها: «مجتبىٰ التفسير»... و «الجامع الصغير في مختصر التفسير» و«المهذب في التفسير»» اهـ. ولم يطبع منها شيء إلىٰ الآن، وكانت وفاته قريبًا من الأربعمائة. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص١٠٣).

(٥) زاد المسير (٣/ ٤٤٦).

ولعل الظاهر المشكل من آيتي التوبة هو قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ أَن يُجَـٰهِدُوا۟﴾ [التوبة: ٤٤] فما المراد بالاستئذان هنا؟

الجواب ما اختار الجرجاني صاحب النظم فيما نقله عنه الواحدي أن المراد: الاستئذان في ترك الجهاد والقعود عنه.

ونظير هذه الآية قوله تعالىٰ: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] فالظاهر منه: أنهم يرغبون بنكاحهن، وهذا خلاف المراد، لأن الآية في الأولياء الذين يمنعون مولياتهم من النكاح، فيكون المعنىٰ: وترغبون عن أن تنكحوهن، فحذفت (عن)[١].

والعرب تقول: رغبت أن أفعل كذا، والمراد: رغبت عن أن أفعله، وتقول أيضًا: رغبت أن أفعله، والمراد: رغبت في أن أفعله، والذي يحدد المراد هو سياق الكلام[٢].

قال ابن فارس رَحِمَهُ اللَّهُ: «(رغب): الرغبة في الشيء: الإرادة له، رغبت في الشيء؛ فإذا لم ترده قلت: رغبت عنه»[٣].

وكذلك الأمر هنا في هذه الآية: فقوله تعالىٰ: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٤٤]: أي في ترك الجهاد والقعود عنه، ﴿أَن يُجَـٰهِدُوا۟﴾ [التوبة: ٤٤]: أي عن أن يجاهدوا، فحذفت (عن).

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ﴾ [التوبة: ٤٤] الآية، نفي عن

(١) انظر: الجامع للقرطبي (٧/ ١٦٠).

(٢) البسيط (١٠/ ٤٥٩).

(٣) مقاييس اللغة (٢/ ٤١٦).

المؤمنين أن يستأذنوا رسول الله ﷺ في التخلف دون عذر، كما فعل الصنف المذكور من المنافقين»[١].

وفي الآية وجه آخر:

قال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «المعنىٰ لا يستأذنك هؤلاء في أن يجاهدوا»[٢]. فحذفت (في)، وأورده الزمخشري[٣]، ويكون المعنىٰ: أنهم يبادرون إلىٰ الجهاد برغبة وإقبال وسرعة، ولا يستأذنون في ذلك، كما أن المضيف لا يستأذن ضيفه في أن يقدم له طعامًا، بل يبادر إلىٰ إكرامه بدون استئذان، فالاستئذان هنا مذموم لأنه علامة علىٰ التكلف وكره الشيء[٤].

ولكن هذا الوجه يُعارضه سياق الآيات، فليس فيها ما يدل علىٰ ذلك، إنما سيقت لذم المنافقين الذين يستأذنون في ترك الجهاد، لا سيما وقد قال الله تعالىٰ قبلها: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣]، فالنبي ﷺ أذن لهم في العقود، لا في الجهاد، ولو كان المراد: أنهم استأذنوا في الجهاد فأذن لهم لكان مقتضىٰ ذلك أنهم خرجوا للجهاد، بينما الآيات تبين أنهم قعدوا مع القاعدين ورضوا بأن يكونوا مع الخوالف.

لذا استدرك النحاس علىٰ الزجاج هذا الوجه، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو إسحاق: التقدير: في أن يجاهدوا، وقال غيره: هذا غلط، وإنما المعنىٰ ضد هذا، ولكن التقدير: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٤٥] في

---

(١) المحرر الوجيز (ص٨٤٩).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٤٥٠).

(٣) الكشاف (٢/ ٢٠٦).

(٤) انظر: حاشية ابن المنيّر علىٰ الكشاف (٢/ ٢٠٦).

التخلف لئلّا يجاهدوا، وحقيقته في العربية: كراهة أن لا يجاهدوا، كما قال جلّ وعزّ: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦]»[١].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أخبر تعالىٰ أنه لا يستأذنه في القعود عن الغزو أحد يؤمن بالله ورسوله، فقال: ﴿لَا يَسْتَـْٔذِنُكَ﴾ أي: في القعود عن الغزو ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ لأن أولئك يرون الجهاد قربة، ولما ندبهم إليه بادروا وامتثلوا. ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلْمُتَّقِينَ ۝٤٤﴾ [التوبة: ٤٤] ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ﴾ أي: في القعود ممن لا عذر له ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ٤٥]»[٢].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن آيتي التوبة محكمتان، وأن القول بالنسخ مرجوح، وهما مختلفتان عما دلت عليه آية النور، وقد بيّن الله عَزَّوَجَلَّ أن المؤمنين بالله واليوم الآخر لا يستأذنون النبي ﷺ في ترك الجهاد والتخلف عنه بغير عذر، إنما تلك صفات المنافقين الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، وما كان استئذانهم إلا مبنيًا علىٰ الكذب والاحتيال، ولا عذر لهم في ذلك؛ وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) إعراب القرآن (٣/ ٢١).

(٢) تفسيره (٤/ ٢٩٨).

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ ۚ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦١﴾﴾ [التوبة: ٦١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإنه قيل: فهلا استغنىٰ بشمول الخير للرحمة وغيرها عن تقدير عطف الرحمة عليه؟»(١)؛ وقد نقل الواحدي الإشكال وجوابه عن أبي علي الفارسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

لما كانت الرحمة داخلة في عموم الخير، تساءل الواحدي عن سبب عطف الرحمة علىٰ الخير، مع أنها داخلة فيه.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «فالقول: إن ذلك لا يمتنع، كما لم يمتنع ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾﴾ [العلق: ١] ثم خص فقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ [العلق: ٢] كذلك الرحمة، وإن كانت من الخير، لم يمتنع أن تعطف عليه فتخصص الرحمة بالذكر من بين ضروب الخير لغلبة ذلك في وصف النبي ﷺ وكثرته».

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

في قوله تعالىٰ: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ ۚ﴾ [التوبة: ٦١].

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تساؤله هذا بناءً علىٰ قراءة الجر في قوله: ﴿ورحمة

---

(١) البسيط (١٠/ ٥٢٧).

(٢) انظر: الحجة في علل القراءات (٣/ ١٤٠).

للذين آمنوا﴾، ففي الآية قراءتان سبعيتان: فقد قرأ حمزة: بالجر، هكذا: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ .. وَرَحْمَةٍ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [التوبة: ٦١][١].

وقرأ الباقون: بالرفع، هكذا: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ.. وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [التوبة: ٦١][٢].

توجيه القراءتين:

أما قراءة الجمهور: بالرفع، فلا يرد عليها الإشكال، ويكون معنىٰ الآية: إن النبي ﷺ أذن خير لكم أي: مستمعُ خيرٍ وصلاح، لا مستمع شر وفساد، وهو كذلك رحمة للمؤمنين، كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة: ١٢٨]، بل رحمة للعالمين، كما قال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، فتكون: (الرحمة) صفة أخرىٰ للنبي ﷺ، وجاءت مرفوعة عطفًا علىٰ قوله: ﴿أُذُنُ﴾ [التوبة: ٦١][٣].

وأما قراءة حمزة: بالجر فهي التي أورد عليها الواحدي إشكاله، والجواب عنها: بأن يقال: إن معنىٰ الآية: إن النبي ﷺ أذنُ خيرٍ لكم ورحمةٍ، أي: مستمع خيرٍ ومستمع رحمةٍ، فتكون الرحمة معطوفة علىٰ الخير[٤].

---

(١) انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١١٥٤)، النشر (٢/ ٢١٠).

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) انظر: معاني القرآن للأخفش (٢/ ٣٦١)، جامع البيان لابن جرير (١١/ ٥٣٦)، إعراب القرآن للزجاج (٢/ ٤٥٧)، إعراب القرآن للنحاس (٣/ ٢٧)، الحجة للفارسي (٣/ ١٣٩)، الكشف عن وجوه القراءات لمكي (١/ ٥٠٣)، المحرر الوجيز (ص٨٦٠).

(٤) انظر: المصادر السابقة.

قال الفراء رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [التوبة: ٦١]: إن شئت خفضتها تتبعها الخير، وإن شئت رفعتها أتبعتها الأذن»(١).

وقال أبو علي الفارسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فأما الجر في (رحمة) فعلىٰ العطف علىٰ (خير)، كأنه: أذن خيرٍ ورحمةٍ؛ فإن قلت: أفيكون أذنُ رحمةٍ؟ فإن هذا لا يمتنع، لأن الأذن في معنىٰ: مستمع... كأنه مستمع رحمة، فجاز هذا كما كان مستمع خير».

وقال مكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وحجة من قرأ بالخفض أنه عطفه علىٰ (خير) أي: هو أذن خيرٍ وأذن رحمةٍ، لأن الخير هو الرحمة، والرحمة هي الخير، وجاز أن نخبر عن الخير والرحمة بالاستماع وإن كانا لا تستمعان، لأن المعنىٰ مفهوم أن المراد به المخبر عنه، وهو النبي ﷺ»(٢).

وعلىٰ هذا فعطف الرحمة علىٰ الخير، وإن كانت داخلة فيه، لا إشكال فيه، لأنه من باب عطف الخاص علىٰ العام اهتمامًا بشأنه، ولكون الرحمة من أعظم صفاته ﷺ.

وعطف الخاص علىٰ العام كثير في القرآن الكريم، كما في قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [البقرة: ٩٨]، ومعلومٌ أن جبريل وميكائيل عَلَيْهِمَا السَّلَامُ من الملائكة، ولكن أفردا بالذكر اهتمامًا بشأنهما.

قال أبو علي الفارسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إذا كانت الرحمة من الخير لم يمتنع أن تُعطف، فتُخصص الرحمة بالذكر من بين ضروب الخير، لغلبة ذلك في وصفه

---

(١) معاني القرآن (١/ ٤٤٤).

(٢) الكشف عن وجوه القراءات (١/ ٥٠٤).

ﷺ وكثرته، كما خصص الإنسان بالذكر وإن كان الخلق قد عمه وغيرَه[1]، والبعد بين الجار وما عُطف عليه لا يمنع من العطف»[2].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وخصص الرحمة للذين آمنوا إذ هم الذين نجوا بالرسول ﷺ وفازوا به»[3].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقرأ حمزة بجر (ورحمة) عطفًا علىٰ خير، أي: أذن رحمة، والمآل واحد»[4].

وعلىٰ هذا: فالقراءتان متوافقتان ومتعاضدتان، وكلاهما يؤدي معنىٰ صحيحًا زائدًا علىٰ الآخر. والله أعلم.

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أنه لا إشكال في قراءة حمزة، وعطف الرحمة علىٰ الخير أو علىٰ الأذن، كلاهما صحيح، وتخصيص الرحمة من عموم الخير اهتمامًا بشأنها، فالنبي ﷺ مستمع خيرٍ وصلاح، كما أنه رحمةٌ للمؤمنين، ومن مقتضىٰ رحمته ﷺ أنه مستمع خيرٍ ورحمةٍ، فهو رحمة ﷺ، ولا يستمع إلا للخير والرحمة ﷺ[5].

---

(١) يعني في قوله تعالىٰ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: ١-٢].

(٢) الحجة في علل القراءات (٣/ ١٤٠).

(٣) المحرر الوجيز (ص٨٦٠).

(٤) التحرير والتنوير (١٠/ ٢٤٤).

(٥) انظر: الكشاف (٢/ ٢١٣)، البحر المحيط (١١/ ٣٣٤).

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٠﴾﴾ [التوبة: ٩٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ -: «إن قلنا إن معناه: المعتذرون بعذر باطل، أو أخذناه من التعذير، فوجهه من التأويل ما قال قتادة: هم الذين اعتذروا بالكذب» ثم قال: «فإن قيل علىٰ هذا: إذا كانوا مقصرين فلم أفردوا من الكاذبين الله ورسوله؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إفراد (المعذرين) من (الكاذبين)، مع أن معنىٰ المعذرين علىٰ قول قتادة: الكاذبين في عذرهم، فإن كان الكاذبون في العذر داخلين في الكاذبين عمومًا فلِمَ أفردوا بالذكر عنهم، مع أنهم من جملتهم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقول أبي عمرو بن العلاء: «كلا الفريقين كان مسيئًا، جاء قوم فعَذَّروا، وجَلَّح[٢] آخرون فقعدوا»[٣]، قال الواحدي: «يريد أن قومًا تكلفوا عذرًا بالباطل، فهم الذين عناهم الله بقوله: ﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ [التوبة: ٩٠] وتخلف آخرون من غير تكلف عذر وإظهار علة، جرأةً علىٰ الله

---

(١) البسيط (١٠/ ٥٩١).

(٢) جلح: أي صمم علىٰ الأمر ومضىٰ فيه، وجلح في الأمر: ركب رأسه. انظر: تهذيب اللغة (٤/ ١٤٩) مادة: جلح؛ لسان العرب (٣/ ٢٤٩) مادة: جلح.

(٣) نقله عنه الأزهري في تهذيب اللغة (٢/ ٣٠٧) مادة: عذر.

ورسوله، وهو معنىٰ قوله: وجلح آخرون فقعدوا»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

من عادة الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يورد في الآية أقوالًا ثم يورد الإشكال بناءً علىٰ أحد هذه الأقوال كما هو الحاصل في هذه الآية، فقد أورد في معنىٰ ﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ [التوبة: ٩٠] أقوالًا، منها قول قتادة ثم أورد الإشكال بناءً عليه.

وفي الآية قراءتان سبعيتان: فقرأ يعقوب الحضرمي بتخفيف الذال، أي: ﴿الـمُعْذِرُونَ﴾[٢].

وقرأ الباقون: بشديدها، أي: ﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ [التوبة: ٩٠][٣].

توجيه القراءتين:

فمن قرأ ﴿الـمُعْذِرُونَ﴾ بالتخفيف، فمعناه المجتهدون المبالغون في العذر، وكان لهم عذر في الواقع[٤]؛ وهذا قول ابن عباس ومجاهد: أنهم هم أهل العذر[٥].

ومن أهل العلم: من جعل معنىٰ ﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ بالتشديد علىٰ معنىٰ قراءة: ﴿الـمُعْذِرُونَ﴾ بالتخفيف[٦].

قال الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله ﴿وَجَآءَ ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ وهم الذين لهم عذر، وهو في المعنىٰ: المعتذرون... وأما المعذِّر علىٰ جهة الـمُفعِّل فهو الذي يعتذر بغير عذر... والـمُعذِر: الذي قد بلغ أقصىٰ العذر، والمعتذر قد يكون في معنىٰ

---

(١) البسيط (١٠/ ٥٩٢).

(٢) انظر: جامع البيان (٣/ ١١٥٥)، النشر (٢/ ٢١٠).

(٣) انظر: المصدرين السابقين.

(٤) البسيط (١٠/ ٥٨٨).

(٥) روىٰ ذلك عنهما ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٦١٨).

(٦) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٣/ ٣٥).

الـمُعذِر، وقد يكون لا عذر له»(١).

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنىٰ المعْتَذِرينَ الذين يعتذرون، كان لهم عذرٌ أو لم يكن لهم، وهو ههنا أشبه بأن يكون لهم عذر»(٢).

وأورد ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ قول ابن عباس: في أنهم أهل العذر، ثم قال: «وهذا القول هو الأظهر في معنىٰ الآية؛ لأنه قال بعد هذا: ﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [التوبة: ٩٠] أي: لم يأتوا فيعتذروا».

ويكون معنىٰ الآية: وجاء المعتذرون إلىٰ رسول الله ﷺ ليؤذن لهم، وقعد الذين كذبوا الله ورسوله ﷺ.

وهذا المعنىٰ: لا يرد عليه الإشكال، لأن الله تعالىٰ ذكر صنفين: أهل العذر الصادقين، والكاذبين الذين كذبوا الله ورسوله ﷺ، وعليه: فلا إشكال في إفرادهم بالذكر.

لذا قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «كانوا فرقتين: إما مجتهد طائع، وإما منافق فاسق، لأمر الله مخالف»(٣).

وقال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال بعضهم: ﴿الـمُعْذِرُونَ﴾- بالتخفيف -: هم المؤمنون الذين لهم عذر في التخلف، أتوا رسول الله لينظر في أمرهم الأوفق: إن كان الخروج لهم أوفق يخرجون، وإن كان القعود أوفق يقعدون؛ يدل علىٰ ذلك الآية التي تتلو هذه وهي قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ ﴾ [التوبة: ٩١]»(٤).

---

(١) معاني القرآن (١/ ٤٤٨).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٤٦٤).

(٣) جامع البيان (١١/ ٦٢٢).

(٤) تأويلات أهل السنة (٥/ ٤٤٦).

أما من قرأ: ﴿ٱلْمُعَذِّرُونَ﴾ بالتشديد: فمعناه الذين يعتذرون بلا عذر، أي أنهم المقصرون الذين لا عذر لهم[١]، وهذا قول قتادة[٢]. وذكر النحاس عن المبرد: أن سياق الكلام يدل علىٰ أنهم مذمومون لا عذر لهم[٣].

وهنا يرد الإشكال، فالمعذرون بلا عذر هم الكاذبون، فَلِمَ أفردوا بالذكر، مع أنهم صنف واحد؟ وجوابه كما نقل الواحدي عن أبي عمرو بن العلاء، ومعنىٰ كلامه: أنهم فرقتين أيضًا - بناءً علىٰ هذا المعنىٰ -: فرقة جاؤوا فاعتذورا بالباطل، وفرقة قعدوا من دون اعتذار[٤].

وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال بعض أهل التأويل: دل هذا علىٰ أن أهل النفاق كانوا صنفين: صنف كانوا يستأذنون في القعود، وصنف لا يستأذنون، ولكن يقعدون»[٥].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن جواب الإشكال بأنهم أفردوا بالذكر لما يحتمله لفظ (المعذرون) من معانٍ عدة، أفادتها القراءتان، والقاعدة: أن القراءتين كالآيتين.

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تصير (أي: الآية) علىٰ اختلاف القراءة كآيتين في حالتين ووقتين مختلفين، إن كان تأويل المعذّر بالتشديد هو الذي يعتذر ولا عذر له، والمعذِر - بالتخفيف - هو الذي له عذر.

---

(١) البسيط (١٠/ ٥٨٩).

(٢) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٦٢١).

(٣) إعراب القرآن (٣/ ٣٥).

(٤) انظر: البسيط (١٠/ ٥٩٢).

(٥) تأويلات أهل السنة (٥/ ٤٤٥).

أو كان تأويل إحدىٰ القراءتين علىٰ ضد الأخرىٰ كان لهم عذر في حال، ولا عذر لهم في حال أخرىٰ»[1].

وهذا يدل علىٰ بلاغة القرآن وإعجازه، إذ تأتي لفظة واحدة، فتشمل جميع أصناف الناس في واقعة واحدة، وتشمل أيضًا أحوالهم المختلفة فيها. فسبحان الله العظيم.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (١٠٨)﴾ [التوبة: ١٠٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل لم قال: ﴿أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: ١٠٨] مع أنه لا يجوز قيامه في الآخر؟»[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

استشكل الواحدي ورود صيغة التفضيل (أحق) مع المسجد المؤسس علىٰ التقوىٰ[3] في مقابل مسجد الضرار، مع أن مسجد الضرار لا حق فيه البتة،

---

(١) تأويلات أهل السنة (٥/ ٤٤٦).

(٢) البسيط (١١/ ٥٠).

(٣) اختلف فيه: فقيل: هو مسجد النبي ﷺ، وقيل: هو مسجد قباء. انظر: جامع البيان (١١/ ٦٨١)، البسيط (١١/ ٥٠)، معالم التنزيل (٢/ ٣٢٦)، المحرر الوجيز (ص٨٨١)، تفسير ابن كثير (٤/ ٣٤٨)؛ قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأولىٰ القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هو مسجد الرسول ﷺ، لصحة الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ». جامع البيان (١١/ ٦٨٥)؛ وقال ابن عطية =

فيُتوهم منه: أن مسجد الضرار فيه قيام بحق، لكن المسجد المؤسس علىٰ التقوىٰ أحق. وهذا غير مراد قطعًا، فما الجواب عن هذا الإشكال؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: للمظاهرة في الحجة بأنه لو كان من الحق الذي يجوز لكان هذا أحق»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

سبق الجواب عن مثل هذا الإشكال الذي يرد بسبب صيغة التفضيل في الموضع الأول من هذه السورة عند قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [التوبة: ٢٠].

وجواب الواحدي بأنه لو فرض أن مسجد الضرار يحق فيه القيام، لكان المسجد المؤسس علىٰ التقوىٰ أحق.

= رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويليق القول الأول - يعني أنه قباء - بالقصة؛ إلا أن القول الثاني روي عن رسول الله ﷺ، ولا نظر مع الحديث». المحرر الوجيز (ص٨٨١)، ويعنون بالحديث ما رواه مسلم في صحيحه (٤/ ١٢٦) رقم (١٣٩٨) كتاب الحج، باب بيان أن المسجد الذي أسس علىٰ التقوىٰ هو مسجد النبي ﷺ بالمدينة: عن أبي سعيد الخدري أنه دخل علىٰ رسول الله ﷺ فسأله عنه: فأخذ كفًا من حصباء فضرب به الأرض ثم قال: «هو مسجدكم هذا» لمسجد المدينة. قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد ورد في الحديث الصحيح: أن مسجد رسول الله ﷺ الذي هو في جوف المدينة، هو المسجد الذي أسس علىٰ التقوىٰ. وهذا صحيح. ولا منافاة بين الآية وبين هذا؛ لأنه إذا كان مسجد قباء قد أسس علىٰ التقوىٰ من أول يوم، فمسجد رسول الله ﷺ بطريق الأولىٰ والأحرىٰ». تفسير ابن كثير (٤/ ٣٥٠).

(١) البسيط (١١/ ٥٠).

وأيضًا يجاب عنه بما تقدم في الجواب عن الإشكال الأول:

وهو أن استعمال صيغة أفعل التفضيل مع عدم إرادة التفضيل كثير في النصوص واللغة، ويراد منه التفضيل المطلق الذي لا يكون للمفضول فيه أي فضل، ويرىٰ المبرد رَحِمَهُ اللَّهُ أنه مطّرد فيهما.

قال ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «واستعمال أفعل غير مقصود به تفضيل، كثير، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٢٥]... ورأىٰ محمد بن يزيد المبرد اطراد هذا قياسًا»[1].

وسبقت نقول أخرىٰ عن أهل العلم في ذلك الموضع.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بأن صيغة التفضيل ترد كثيرًا ولا يراد بها التفضيل بين شيئين لكلٍ منهما فضل، بل يراد منها التفضيل المطلق الذي لا يكون للمفضول فيه أي فضل.

وهنا: ذكر الله تعالىٰ الأحقية للمسجد المؤسس علىٰ التقوىٰ بصيغة أفعل التفضيل، مع أن مسجد الضرار لا حق فيه البتة. والله تعالىٰ أعلم.

السادس: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾﴾ [التوبة: ١١٣].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عن عامة المفسرين أن سبب نزول هذه الآية: هو

(١) شرح الكافية الشافية (٢/ ١١٤٣)، وانظر: شرح ابن عقيل علىٰ الألفية (٢/ ١٧٠).

استغفار النبي ﷺ لعمه أبي طالب - وسيأتي ذكر الحديث - ثم قال: «واستبعده الحسين بن الفضل؛ لأن هذه السورة من آخر القرآن نزولًا، ووفاة أبي طالب كانت بمكة في عنفوان الإسلام، والله أعلم»، ولا شك أن هذا مشكل، فإذا كانت وفاة أبي طالب في مكة، ونزول هذه السورة في المدينة بعدها بمدة طويلة، فكيف يتأخر نزول الآية عن سببها كل هذه المدة؟

وممن أورد قول الحسين: الثعلبي والقرطبي والرازي[(١)].

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ - عن سبب النزول -: «وهذا فيه إشكال، لأن وفاة أبي طالب بمكة قبل الهجرة اتفاقًا»[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في الآية هو سبب النزول، إذ من المقرر في الشريعة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[(٣)]، فإذا كان السبب المقتضي للبيان قد وقع في مكة، والآية المبينة للحكم لم تنزل إلا في المدينة بعد مدة طويلة، فقد حصل الإشكال، فما الجواب عنه؟

❖ دفع الإشكال:

لم يجب الواحدي عن هذا الإشكال بشيء يخصه إنما أعقبه بذكر أسباب نزول أخرىٰ لا يرد عليها هذا الإشكال، وسيأتي بيانها.

---

(١) انظر: الكشف والبيان (١٤/ ٨١)، الجامع (١٠/ ٣٩٨)، التفسير الكبير (١٦/ ١٥٧).

(٢) فتح الباري (٨/ ٦٤٥).

(٣) نقل ابن عقيل وابن قدامة وغيرهما الإجماع علىٰ ذلك. انظر: الواضح في أصول الفقه (١/ ٢٨٥)، روضة الناظر (٢/ ٥٨٥)، مسودة آل تيمية (ص١٨١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر جمهور المفسرين[(١)] أن سبب نزول هذه الآية: هو استغفار النبي ﷺ لعمه أبي طالب، وذلك لما جاء في الصحيحين: أن أبا طالب لما حضرته الوفاة، جاءه رسول الله ﷺ، فوجد عنده أبا جهل بن هشام، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، قال رسول الله ﷺ لأبي طالب: «يا عم، قل: لا إله إلا الله، كلمة أشهد لك بها عند الله»، فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعودان بتلك المقالة، حتىٰ قال أبو طالب آخر ما كلمهم: هو علىٰ ملة عبد المطلب، وأبىٰ أن يقول: لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: «أما والله لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنك» فأنزل الله تعالىٰ فيه: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾﴾ [التوبة: ١١٣][(٢)].

وهذا الحديث نص صحيح صريح في سبب نزول الآية، ولا خلاف أن وفاة أبي طالب كانت في مكة، وأن سورة التوبة نزلت في المدينة، بل هي من آخر ما نزل من القرآن[(٣)].

ومن هنا استشكل بعض العلماء سبب نزول هذه الآية، إذ كيف يتأخر نزولها عن سببها كل هذه المدة، واختلفوا في الجواب عن ذلك علىٰ ما يلي:

---

(١) انظر: أسباب النزول للواحدي (ص٢٦٠)، تفسير السمعاني (٢/ ٣٥٢)، معالم التنزيل (٢/ ٣٣٢)، المحرر الوجيز (ص٨٨٧)، زاد المسير (٣/ ٥٠٨)، لباب النقول (ص١٣٦).

(٢) رواه البخاري (٢/ ٩٥) رقم (١٣٦٠) كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت: لا إله إلا الله؛ ومسلم (١/ ٤٠) رقم (٢٤) كتاب الإيمان، باب الدليل علىٰ صحة إسلام من حضره الموت.

(٣) انظر: الجامع للقرطبي (١٠/ ٩٣)، تفسير ابن كثير (٤/ ٢٤٣)، المحرر في أسباب النزول (١/ ٦٠٨).

الأول: أن قصة أبي طالب ليست سبب نزول الآية، لطول المدة بين القصة ونزول سورة التوبة، وقد استبعده الحسين بن الفضل كما تقدم.

وهؤلاء قالوا: إما أن يكون سبب نزولها:

- ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: سمعت رجلًا يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت: أيستغفر الرجل لأبويه وهما مشركان؟ فقال: أولم يستغفر إبراهيم لأبيه؟ فذكرت ذلك للنبي ﷺ فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣] إلى قوله: ﴿تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]قال: «لما مات»[(١)].

- وفي معناه: ما رواه ابن جرير عن ابن عباس وقتادة: بأنها نزلت من أجل أن قومًا من أهل الإيمان كانوا يستغفرون لموتاهم من المشركين فنهوا عن ذلك[(٢)].

- أو يكون سبب نزولها: استغفار النبي ﷺ لأمه[(٣)]، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن

---

(١) رواه أحمد في المسند (٢/ ١٦٢) رقم (٧٧١)، والترمذي (ص٦٩٥) رقم (٣١٠١) أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، وقال: «هذا حديث حسن»، ورواه النسائي (ص٣٢٥) رقم (٢٠٣٦) كتاب الجنائز، باب النهي عن الاستغفار للمشركين، وفي إسناده: أبو الخليل: مختلف فيه، قال ابن حجر: «مقبول». التقريب (ص٥٠٣)؛ لذا اختُلف في حكم الحديث؛ فضعفه ابن العربي وقال: «وهذه أضعف الروايات». أحكام القرآن (٢/ ١٠٢٢)؛ وقال د. المزيني: «الحديث: ضعيف سندًا ومتنًا». المحرر في أسباب النزول (١/ ٦٠٩)، وحسنه الترمذي كما تقدم، كما حسنه الألباني في أحكام الجنائز (ص١٢٤).

(٢) جامع البيان (١٢/ ٢٣).

(٣) انظر: جامع البيان (١٢/ ٢٢).

لي، واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي»(١).

وأغرب ابن عاشور حين ضعّف هذين الحديثين، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما ما روي في أسباب النزول أن هذه الآية نزلت في استغفار النبي ﷺ لأبي طالب، أو أنها نزلت في سؤاله ربه أن يستغفر لأمه آمنة حين زار قبرها بالأبواء، فهما خبران واهيان، لأن هذه السورة نزلت بعد ذلك بزمن طويل»(٢).

الثاني: قول جمهور المفسرين بأن سبب نزولها: قصة أبي طالب؛ وذلك لما يلي:

أولًا: صحة الحديث الوارد فيها، بل هو أصح ما ورد في سبب نزولها، لكونه في الصحيحين اللذين أجمعت الأمة علىٰ تلقيهما بالقبول، وما سواه إما ضعيف، وإما محتمل، قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالىٰ ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٣]: دليل علىٰ أحد أمرين: إما أن تكون الرواية الثانية صحيحة(٣)، فنهىٰ الله النبي والمؤمنين.

وإما أن تكون الرواية الأولىٰ هي الصحيحة(٤) ويخبر به عما فعل النبي، وينهىٰ المؤمنون أن يفعلوا مثله، تأكيدا للخبر؛ وسائر الروايات محتملات»(٥).

---

(١) رواه مسلم (٣/ ٦٥) رقم (٩٧٦) كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عَزَّوَجَلَّ في زيارة قبر أمه.

(٢) التحرير والتنوير (١١/ ٤٤).

(٣) يعني ما روي عن عمرو بن دينار أن النبي ﷺ قال: «استغفر إبراهيم لأبيه، وهو مشرك، فلا أزال أستغفر لأبي طالب حتىٰ ينهاني عنه ربي. فقال أصحابه: لنستغفرن لآبائنا كما استغفر النبي لعمه، فأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٣] إلىٰ: ﴿تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤] وهذا مرسل ضعيف الإسناد. انظر: الاستيعاب في بيان الأسباب (٢/ ٣٤٦).

(٤) يعني قصة أبي طالب، وهي صحيحة بلا شك.

(٥) أحكام القرآن (٢/ ١٠٢٢).

وقال عن حديث علي رضي الله عنه: «وهذه أضعف الروايات»[١].

وعلىٰ فرض صحته: فإنه لن يبلغ درجة ما في الصحيحين، وإذا تعارض الحديثان وتعذر الجمع قُدم أصحهما.

أو يقال: إن قول الراوي: فنزلت، محتمل لتكرر نزولها، أو أن النبي ﷺ تلاها فظن الراوي أنها حينئذٍ نزلت، أو تصرف في اللفظ، فعبّر عن (تلا) بـ(فنزلت)[٢].

ثانيًا: لا يبعد أن تكون الآية مكية، والسورة مدنية، قال السيوطي رحمه الله: «واستثنىٰ بعضهم: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ﴾ [التوبة: ١١٣] الآية لما ورد أنها نزلت في قوله عليه الصلاة والسلام لأبي طالب: «لأستغفرن لك مالم أنه عنك»[٣].

قال ابن حجر رحمه الله: «ويحتمل أن يكون نزول الآية تأخر وإن كان سببها تقدم ويكون لنزولها سببان متقدم وهو أمر أبي طالب ومتأخر وهو أمر آمنة»[٤].

ثالثًا: حديث أبي هريرة رضي الله عنه في استغفار النبي ﷺ لأمه ليس فيه ذكر للآية، ولا أنه سبب لنزولها، فسقط الاستدلال به.

رابعًا: القواعد الترجيحية المؤيدة لهذا القول عديدة، منها ما يلي:

- إذا تعددت المرويات في سبب النزول نُظر إلىٰ الثبوت فاقتصر علىٰ الصحيح ثم العبارة فاقتصر علىٰ الصريح، فإن تقارب الزمان حُمل علىٰ الجميع، وإن تباعد حُكم بتكرار النزول أو الترجيح.

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ١٠٣٢).

(٢) انظر: المحرر في أسباب النزول (١/ ١٢١).

(٣) الإتقان (١/ ٨٨).

(٤) فتح الباري (٨/ ٦٤٥).

- إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه من أوجه التفسير.

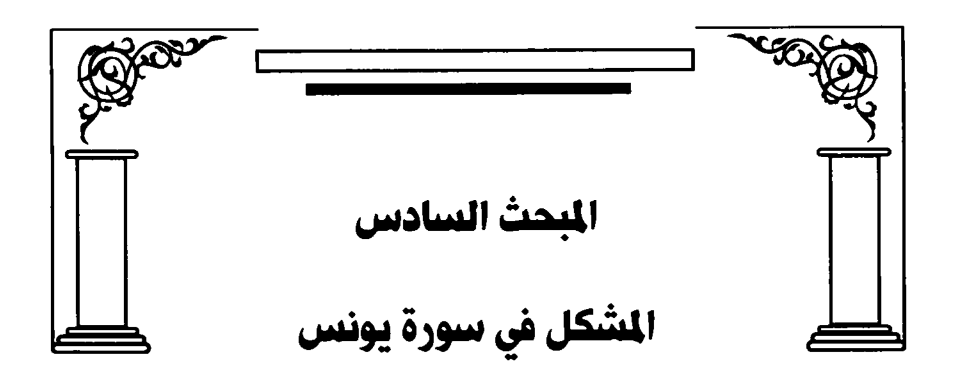
خامسًا: قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد استبعده الحسين بن الفضل... وأقول: هذا الاستبعاد عندي مستبعد، فأي بأس أن يقال: إن النبي ﷺ بقي يستغفر لأبي طالب من ذلك الوقت إلىٰ نزول الآية؟»(١).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أنه لا إشكال في سبب نزول الآية، وكونه في قصة أبي طالب مع تقدمها في الزمن، لثبوت الحديث بذلك، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) التفسير الكبير (١٦/ ١٥٧).



المبحث السادس

المشكل في سورة يونس

وفيها موضعان:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾﴾ [يونس: ٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: لِمَ أفرد المؤمنين بالقسط دون غيرهم وهو يجزي الكافر أيضًا بالقسط؟»(١)؛ وممن أورده: ابن الجوزي والرازي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أنه يضع الموازين القسط يوم القيامة، ويجازي جميع الخلائق بالقسط، كما قال تعالىٰ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقال سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [يونس: ٤٧]، وفي هذه الآية: خص المؤمنين بالذكر،

---

(١) البسيط (١١/ ١٢٣).

(٢) انظر: زاد المسير (٤/ ٨)، التفسير الكبير (١٧/ ٢٠٦).

فأورد الواحدي هذا الإشكال: لِـمَ أفرد الله تعالىٰ المؤمنين فذكر أنه يجازيهم بالقسط، مع أنه يجازيهم ويجازي غيرهم كذلك؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي بقول ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو جمع الله الصنفين بالقسط لم يتبين ما يقع بالكافرين من العذاب الأليم، ففصلهم من المؤمنين ليبين ما يجزيهم به مما هو عدل غير جور، فلهذا خص المؤمنين بالقسط، وأفرد الكافرين بخبر يرجع إلىٰ تأويله بزيادة في الإبانة والفائدة»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بنحو ما أجاب به ابن الأنباري، فتخصيص المؤمنين بأنهم يجازون بالقسط، لا ينافي مجازاة غيرهم به، ولكن خصوا بالذكر لفوائد.

منها: ما ذكره ابن الأنباري أن الله تعالىٰ أراد أن يزيد في البيان والإيضاح لما يلقاه كل فريق، فبيّن أن المؤمنين يُعطون حظهم ونصيبهم وجزاءَهم جزاءً موفورًا.

ثم أعقب ذلك بذكر عقاب الكافرين وما يلقونه من العذاب الشديد، حتىٰ يكون أكثر بيانًا، وأشد وقعًا علىٰ النفوس، وأكثر ترهيبًا مما لو قال: والذين كفروا يجازون بالقسط.

ولما تضمن ذكرُ جزاءِ المؤمنين معنىٰ الثواب والإكرام والترغيب، استحق الكفار أن يفردوا بالذكر عن المؤمنين، ويُفصلوا عنهم، ليكون الخطاب عنهم خطاب ترهيب، مُبيِّنًا فيه ما أُعد لهم من العذاب الأليم.

---

(١) البسيط (١١/ ١٢٣)، وقول ابن الأنباري أورده ابن الجوزي في زاد المسير (٤/ ٨).

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [يونس: ٤] يقول: ليثيب من صدق الله ورسوله وعملوا ما أمرهم الله به من الأعمال واجتنبوا ما نهاهم عنه علىٰ أعمالهم الحسنة ﴿بِٱلْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤] يقول: ليجزيهم علىٰ الحسن من أعمالهم التي عملوها في الدنيا الحسنَ من الثواب والصالحَ من الجزاء في الآخرة، وذلك هو القسط. والقسط العدل والإنصاف...

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ [يونس: ٤] فإنه جل ثناؤه ابتدأ الخبر عما أعد الله للذين كفروا من العذاب. وفيه معنىٰ العطف علىٰ الأول، لأنه تعالىٰ ذكره عَمَّ بالخبر عن معاد جميعهم كفارهم ومؤمنيهم إليه، ثم أخبر أن إعادتهم ليجزي كل فريق بما عمل، المحسن منهم بالإحسان والمسيء بالإساءة. ولكن لما كان قد تقدم الخبر المستأنف عما أعد للذين كفروا من العذاب ما يدل سامع ذلك علىٰ المراد ابتدأ الخبر، والمعنىٰ العطف»[(١)].

ومن فوائد إفراد المؤمنين بالذكر: ما قاله الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ من أن ذلك «يدل علىٰ مزيد العناية في حقهم، وعلىٰ كونهم مخصوصين بمزيد هذا الاحتياط»[(٢)].

ومن الفوائد: أن جزاء المؤمنين بالفضل، بينما جزاء الكافرين بالعدل، وثواب المؤمنين إنما هو فضل من الله، بينما عقاب الكافرين بسبب سوء أعمالهم.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «بَيَّن أنه محسن إلىٰ عباده في الجزاء علىٰ أعمالهم الصالحة إحسانًا يستحق به الحمد؛ لأنه هو المنعم بالأمر بها والإرشاد إليها والإعانة عليها، ثم إحصائها ثم توفية جزائها؛ فكل ذلك فضل منه وإحسان؛ إذ كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل»[(٣)].

---

(١) جامع البيان (١٢/ ١١٧).

(٢) التفسير الكبير (١٧/ ٢٠٦).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٨/ ٢٠٢).

وذكر البيضاوي رَحِمَهُ اللَّهُ أن في مغايرة النظم هنا إشارة إلىٰ أنه «تعالىٰ يتولىٰ إثابة المؤمنين بما يليق بلطفه وكرمه، ولذلك لم يعينه؛ وأما عقاب الكفرة فكأنه داء ساقه إليهم سوء اعتقادهم وشؤم أفعالهم»[١]، فيكفي في بيان جزاء المؤمنين وعظيم ثوابهم: أن يعلموا أن الله تعالىٰ يجازيهم بالقسط، وفي هذا أعظم ترغيب، أما جزاء الكافرين فلمزيد الترهيب نصّ عليه، وفصّل فيه.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ﴾ أي: بالعدل والجزاء الأوفى، ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ﴿٤﴾﴾ أي: بسبب كفرهم يعذبون يوم القيامة بأنواع العقاب»[٢].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «والإجمال هنا (يعني في قوله: ﴿بِٱلْقِسْطِ﴾) مفيد لتعظيم شأن جزاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع الإشارة إلىٰ أنه جزاء مماثل لصلاح أعمالهم، وإنما خص بذلك جزاء المؤمنين مع أن الجزاء كله عدل؛ بل ربما كانت الزيادة في ثواب المؤمنين فضلًا زائدًا علىٰ العدل لأمرين:

أحدهما: تأنيس المؤمنين وإكرامهم بأن جزاءهم قد استحقوه بما عملوا، كقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [النحل: ٣٢]، ومن أعظم الكرم أن يوهم الكريم[٣] أن ما تفضل به علىٰ المكرم هو حقه وأن لا فضل له فيه.

الأمر الثاني: الإشارة إلىٰ أن جزاء الكافرين دون ما يقتضيه العدل، ففيه تفضل بضرب من التخفيف، لأنهم لو جوزوا علىٰ قدر جرمهم لكان عذابهم

(١) أنوار التنزيل (٥/ ٧).

(٢) تفسيره (٤/ ٣٨٣).

(٣) هذا بالنسبة للبشر، أما الله عَزَّوَجَلَّ فهو أعظم من أن يُعبّر عن كرمه بمثل هذا، ويكفي أن يقتصر في ذلك علىٰ ذكر النصوص من الكتاب والسنة، ففيها أحسن تعبير، وأفضل عبارة.

أشد، ولأجل هذا خولف الأسلوب في ذكر جزاء الذين كفروا فجاء صريحا بما يعم أحوال العذاب...

ونكتة تغيير الأسلوب حيث لم يعطف جزاء الكافرين علىٰ جزاء المؤمنين فيقال: ويجزي الذين كفروا بعذاب، إلخ، كما في قوله: ﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الكهف: ٢] هو الإشارة إلىٰ الاهتمام بجزاء المؤمنين الصالحين، وأنه الذي يُبادر بالإعلام به، وأن جزاء الكافرين جدير بالإعراض عن ذكره لولا سؤال السامعين»[١].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بما ذُكر، والحمد لله رب العالمين.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝٥٨﴾ [يونس: ٥٨].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف جاء الأمر للمؤمنين بالفرح وقد ذم ذلك في غير موضع من التنزيل؛ من ذلك قوله: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦]: وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ۝١٠﴾ [هود: ١٠]؟»[٢]؛ وممن أورده: أبو علي الفارسي - وعنه نقله الواحدي -، وابن عطية، والقرطبي[٣].

---

(١) التحرير والتنوير (١١/ ٩٢).

(٢) البسيط (١١/ ٢٣٢).

(٣) انظر: الحجة (٣/ ١٩٧)، المحرر الوجيز (ص٩١٤)، الجامع (١١/ ١١).

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، فقد أمر الله تعالىٰ بالفرح في هذه الآية، بينما نهىٰ عنه وذمه في آيات أخر، كما في قوله: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦] فما وجه الجمع بين الآيات؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه بقوله: «قيل: إن عامة ما جاء مقترنًا بالذم من هذه اللفظة إذا جاءت مطلقة، فإذا قيد لم يكن ذمًا، كقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٧٠] وقد قيد في هذه الآية بقوله تعالىٰ: (بذلك)»[١].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بجواب أبي علي الفارسي[٢] ومفاده: أن هناك فرقًا بين الفرحين، فالفرح المحمود يأتي مقيدًا بما يُشرع الفرح به، أما الفرح المذموم فيأتي مطلقًا.

وبمثل جوابه أجاب ابن عطية والقرطبي[٣] وابن القيم وغيرهم.

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الفرح إذا ورد مقيدًا في خير فليس بمذموم، وإذا ورد مقيدًا في شر أو مطلقًا لحقه ذم، إذ ليس من أفعال الآخرة»[٤].

وأبدع ابن القيم في تفصيله فقال: «جاء الفرح في القرآن علىٰ نوعين: مطلق ومقيد.

---

(١) البسيط (١١/ ٢٣٢).

(٢) الحجة (٣/ ١٩٧).

(٣) الجامع (١١/ ١١).

(٤) المحرر الوجيز (ص٩١٤).

فالمطلق جاء في الذم كقوله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص: ٧٦]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ١٠﴾ [هود: ١٠].

والمقيد نوعان أيضًا: مقيد بالدنيا، ينسي صاحبه فضل الله ومنته، فهو مذموم، كقوله: ﴿إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ٤٤﴾ [الأنعام: ٤٤].

والثاني: مقيد بفضل الله وبرحمته، وهو نوعان أيضًا: فضل ورحمة بالسبب وفضل بالمسبب.

فالأول كقوله: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ٥٨﴾ [يونس: ٥٨]؛ والثاني كقوله: ﴿فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٧٠]»[(١)].

فيُعلم من هذا أن الجمع بين الآيات بأن يقال: إن الفرح نوعان: مشروع، وممنوع.

فالمشروع: ما كان بسبب فضل الله ورحمته، ويرد في القرآن مقيدًا بذلك.

والممنوع: ما كان بسبب الغفلة والإعراض عن الله سبحانه، ويرد في القرآن مطلقًا، أو مقيدًا بما يصد عن ذكر الله، ويبعد عن سبيله عَزَّوَجَلَّ.

قال الراغب في المفردات: «الفرح - وإن كان في أغلب أحواله مذمومًا، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ٧٦﴾ [القصص: ٧٦] - فقد يحمد تارة إذا كان على قدر ما يجب، وفي الوضع الذي يجب كما في قوله: ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟﴾ [يونس: ٥٨]»[(٢)].

وذكر الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن في الآية إيجاب اختصاص الفضل والرحمة بالفرح دون ما عداهما من فوائد الدنيا[(٣)].

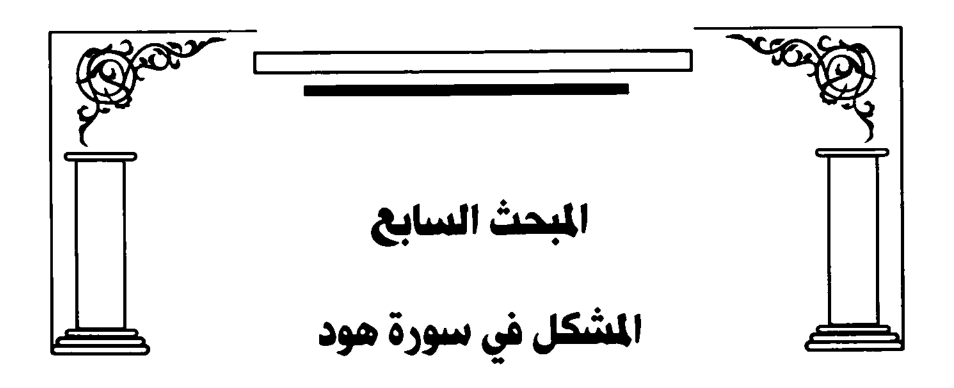
(١) مدارج السالكين (٣/ ١١٨).

(٢) المفردات (ص٧٨) مادة: أشر.

(٣) الكشاف (٢/ ٢٦٣)، وانظر: التفسير الكبير (١٧/ ٢٧٠)، تفسير ابن كثير (٤/ ٤٠٥).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجمع بين الآيات، فالتي فيها الأمر بالفرح: يقصد بذلك الفرح المشروع المحمود، والتي فيها النهي عنه يقصد بذلك الفرح الممنوع المذموم. والله أعلم.



المبحث السابع

المشكل في سورة هود

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ۝١٥ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٦﴾ [هود: ١٥-١٦].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي في الآية قولين: الأول: أنها في الكفار، والثاني: أنها في أهل الإيمان، ثم أورد إشكاله على القول الثاني فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: على هذا القول: الآية الثانية توجب تخليد المؤمن في النار؛ لأنه قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١٦]»[١]؛ وممن أورد هذا الإشكال: ابن القيم والشيخ سليمان بن عبدالله آل الشيخ[٢]؛ فقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد أشكل فهم هذه الآية على كثير من الناس حيث فهموا منها أن من كانت له إرادة في الدنيا وزينتها فله هذا الوعيد، ثم اختلفوا في معناها»[٣].

(١) البسيط (١١/ ٣٦٩).

(٢) تيسير العزيز الحميد (ص٤٦٢).

(٣) عدة الصابرين (ص٣١٦).

❖ تحرير محل الإشكال:

قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾ [هود: ١٦] أسلوب حصر، والحصر قد يكون سببًا من أسباب الإشكال في بعض الآيات[1]، فظاهر اللفظ يفيد أنه ليس لهم شيء أبدًا إلا النار، وهذا لا يكون إلا فيمن يخلد في النار؛ ومن المتقرر في مذهب أهل السنة والجماعة أن المؤمن لا يخلد في النار مهما أتىٰ من الذنوب التي دون الشرك، فوقع هذا الإشكال: إن كانت الآية في المؤمنين فإنه يُتوهم من ظاهرها أن المؤمن الذي وقع في المحظور المذكور فيها أنه يخلد في النار، فما الجواب عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: من مات علىٰ الإيمان لم يخلد في النار، وظاهر هذه الآية يدل علىٰ أن من راءىٰ بعمله ولم يلتمس ثواب الآخرة، ونوىٰ بعمله الدنيا، بطل إيمانه عند الموافاة؛ لأن قوله تعالىٰ ﴿وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٦)﴾ [هود: ١٦] شامل للإيمان وفروعه.

وقال ابن الأنباري: إن القوم لا يخلدون في النار، إذ كان عموم التوحيد معهم، وإنما يحرقون بالنار بالذنوب السابقة، ثم يخرجون منها إلىٰ الجنة»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ في هذه الآية قولين:

الأول: أنها في أهل الكفر، ونسبه لابن عباس في رواية عطاء[3]، ورواه ابن

---

(١) انظر: مشكل القرآن الكريم للمنصور (ص١٨٨).

(٢) البسيط (١١/ ٣٦٩).

(٣) البسيط (١١/ ٣٦٧).

جرير عن الضحاك[١]، كما روىٰ ابن جرير عن أنس بن مالك أنها في اليهود والنصارىٰ[٢]؛ وهذا القول لا يرد عليه الإشكال، لأن الكفار ليس لهم في الآخرة إلا النار، وهم خالدون مخلدون فيها.

الثاني: أنها في أهل الإيمان، ونسبه لابن عباس في رواية الكلبي[٣]، وروىٰ ابن جرير عن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال في «قوله: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾﴾ [هود: ١٥] أي لا يظلمون. يقول: من كانت الدنيا همه وسدمه[٤] وطلبته ونيته، جازاه الله بحسناته في الدنيا، ثم يفضي إلىٰ الآخرة وليس له حسنة يعطىٰ بها جزاء. وأما المؤمن فيجازىٰ بحسناته في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة. ﴿وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾﴾ [هود: ١٥] أي: في الآخرة لا يظلمون»[٥]. كما روىٰ ابن جرير عن مجاهد أنها في أهل الرياء[٦]، والرياء منه ما هو كفر مخرج من الملة، كرياء المنافقين، ومنه ما لا يخرج منها، كما يقع من بعض أهل الإيمان.

وظاهر الآية يشمل الجميع، وإذا احتملت الآية وجوهًا عدة، ولا تعارض بينها حملت علىٰ الجميع.

قال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هي عامة في كل من ينوي غير الله بعمله، كان معه

---

(١) جامع البيان (١٢/ ٣٤٩).

(٢) جامع البيان (١٢/ ٣٥٠).

(٣) البسيط (١١/ ٣٦٨).

(٤) السدم: اللهج والولوع بالشيء. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٤٢٤) مادة: سدم.

(٥) جامع البيان (١٢/ ٣٤٨).

(٦) جامع البيان (١٢/ ٣٥٠).

أصل إيمان، أو لم يكن»(١).

وقال الشيخ محمد بن عبدالوهاب رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد ذُكر عن السلف من أهل العلم فيها أنواع مما يفعل الناس اليوم ولا يعرفون معناه.

النوع الأول: من ذلك العمل الصالح الذي يفعله كثير من الناس ابتغاء وجه الله، من صدقة وصلاة وإحسان إلىٰ الناس ونحو ذلك، وكذلك ترك ظلم أو كلام في عرض، ونحو ذلك مما يفعله الإنسان أو يتركه خالصا لله، لكنه لا يريد ثوابه في الآخرة، إنما يريد أن الله يجازيه بحفظ ماله وتنميته، وحفظ أهله وعياله وإدامة النعمة عليهم ونحو ذلك، ولا همة له في طلب الجنة ولا الهرب من النار، فهذا يعطىٰ ثواب عمله في الدنيا، وليس له في الآخرة نصيب، وهذا النوع ذكر عن ابن عباس في تفسير الآية...

والنوع الثاني: وهو أكبر من الأول وأخوف، وهو الذي ذكر مجاهد أن الآية نزلت فيه، وهو أن يعمل أعمالا صالحة ونيته رئاء الناس، لا طلب ثواب الآخرة، وهو يظهر أنه أراد وجه الله، وإنما صلىٰ أو صام أو تصدق أو طلب العلم لأجل أن الناس يمدحونه ويجل في أعينهم، فإن الجاه من أعظم أنواع الدنيا...

النوع الثالث: أن يعمل الأعمال الصالحة ومقصده بها مالًا، مثل أن يحج لمال يأخذه لا لله، أو مهاجر لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، أو يجاهد لأجل المغنم، فقد ذكر هذا النوع أيضا في تفسير هذه الآية...

النوع الرابع: أن يعمل الإنسان بطاعة الله مخلصا في ذلك لله وحده لا شريك له، لكنه علىٰ عمل يكفره كفرا يخرجه عن الإسلام، مثل اليهود والنصارىٰ إذا عبدوا الله، وتصدقوا أو صاموا ابتغاء وجه الله والدار الآخرة»(٢).

---

(١) أحكام القرآن (٣/ ١٠٥٦).

(٢) مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبدالوهاب (٥/ ١٢٠).

فإذا كانت الآية محتملة لهذه المعاني كلها، فلا مانع من أن تحمل علىٰ الجميع، إذ ليس بينها تعارض.

فأما دخول الكفار تحت هذا الوعيد فلا يرد عليه الإشكال كما تقدم، والإشكال إنما يرد علىٰ دخول أهل الإيمان تحته، والمقصود: من وقع منه الرياء، ومعه أصل الإيمان.

وتقدم قول الواحدي بأن الرياء إذا وقع من المؤمن يبطل إيمانه عند الموافاة؛ لأن قوله تعالىٰ ﴿وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٦﴾ [هود: ١٦] شامل للإيمان وفروعه.

ولا شك أن هذا الكلام علىٰ إطلاقه غلط، فليس كل رياء يخرج من الملة ويبطل الإيمان كله، بل منه ما هو مخرج من الملة، ومنه ما هو كبيرة من الكبائر، ومنهج أهل السنة والجماعة وعقيدتهم في أصحاب الكبائر أنهم داخلون تحت الوعيد، ولا يخلدون في النار.

وقد أورد الواحدي كلام ابن الأنباري بأن المؤمن لا يخلد في النار، وهذا هو الحق.

فدخول أهل الكبائر في النار وعيد، والوعيد يجوز إخلافه من الله جَلَّ جَلَالُهُ[1].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ فيمن وقع في كبيرة من الكبائر: إنه «قد استوجب من الله وعيده إلا أن يتفضل عليه بعفوه»[2].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب - إذا

---

(١) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٢/ ٤٨١، ٤٨٢)، (٢٠/ ٢٥٤)، شرح الطحاوية لصالح آل الشيخ (٢/ ١٠١).

(٢) جامع البيان (١١/ ٨١).

كانوا مقرين باطنًا وظاهرًا بما جاء به الرسول ﷺ وما تواتر عنه - أنهم من أهل الوعيد، وأنه يدخل النار منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله إليها ولا يخلد منهم فيها أحد»(١).

وعلىٰ هذا: فليس كل عملٍ لغير الله يكون رياءً، وليس كل رياء يكون محبطًا لجميع الأعمال ومخرج لصاحبه من الملة.

لذا لما أورد الشيخ محمد بن عبدالوهاب رَحِمَهُ اللهُ في كتاب التوحيد: باب الرياء، أعقبه بـ: باب من الشرك: إرادة الإنسان بعمله الدنيا، فقال الشيخ سليمان بن عبدالله رَحِمَهُ اللهُ في شرحه: «قد ظن بعض الناس أن هذا الباب داخل في الرياء، وأن هذا مجرد تكرير فأخطأ، بل المراد بهذا أن يعمل الإنسان عملًا صالحًا يريد به الدنيا، كالذي يجاهد للقطيفة والخميلة ونحو ذلك»(٢).

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللهُ: «واعلم أن العمل لغير الله أقسام:

فتارة يكون رياء محضًا، بحيث لا يراد به سوىٰ مُراآت المخلوقين لغرض دنيوي، كحال المنافقين في صلاتهم... وهذا الرياء المحض لا يكاد يصدر من مؤمن في فرض الصلاة والصيام، وقد يصدر في الصدقة الواجبة أو الحج، وغيرهما من الأعمال الظاهرة، أو التي يتعدىٰ نفعها، فإن الإخلاص فيها عزيز، وهذا العمل لا يشك مسلم أنه حابط، وأن صاحبه يستحق المقت من الله والعقوبة.

وتارة يكون العمل لله، ويشاركه الرياء، فإن شاركه من أصله، فالنصوص الصحيحة تدل علىٰ بطلانه وحبوطه أيضًا...، وأما إن كان أصل العمل لله، ثم طرأت عليه نية الرياء، فإن كان خاطرًا ودفعه، فلا يضره بغير خلاف، وإن

---

(١) مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (٧/ ٢٩٧).

(٢) تيسير العزيز الحميد (ص٤٦١).

استرسل معه، فهل يحبط عمله أم لا يضره ذلك ويجازىٰ علىٰ أصل نيته؟ في ذلك اختلاف بين العلماء من السلف»[(١)].

وقد أورد ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ قول ابن الأنباري السابق ثم قال: «ثم أورد أصحاب هذا القول علىٰ أنفسهم سؤالًا، قالوا: فإن قيل: الآية الثانية علىٰ هذا القول توجب تخليد المؤمن المريد بعمله الدنيا في النار.

وأجابوا عنه: بأن ظاهر الآية يدل علىٰ أن من راءىٰ بعمله، ولم يلتمس به ثواب الاخرة، بل كانت نيته الدنيا فإن الله يبطل إيمانه عند الموافاة، فلا يوافي ربه بالإيمان، قالوا ويدل عليه قوله: ﴿وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٦﴾ [هود: ١٦] وهذا يتناول أصل الايمان وفروعه.

وأجابت فرقة أخرىٰ: بأن الآية لا تقتضي الخلود الأبدي في النار، وإنما تقتضي أن الذي يستحقونه في الآخرة النار، وأنهم ليس لهم عمل صالح يرجون به النجاة؛ فإذا كان مع أحدهم عمود التوحيد فإنه يخرج به من النار مع من يخرج من أصحاب الكبائر الموحدين، وهذا هو جواب ابن الأنباري وغيره.

والآية بحمد الله لا اشكال فيها، والله سبحانه ذكر جزاء من يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها، وهو النار، وأخبر بحبوط عمله وبطلانه، فإذا أحبط ما ينجو به وبطل، لم يبق معه ما ينجيه.

فإن كان معه إيمان لم يرد به الدنيا وزينتها، بل أراد الله به والدار الاخرة، لم يدخل هذا الإيمان في العمل الذي حبط وبطل، وأنجاه إيمانه من الخلود في النار، وإن دخلها بحبوط عمله الذي به النجاة المطلقة.

---

(١) جامع العلوم والحكم (ص٣٧).

والإيمان إيمانان: إيمان يمنع من دخول النار، وهو الإيمان الباعث علىٰ أن تكون الأعمال لله يبتغىٰ بها وجهه وثوابه.

وإيمان يمنع الخلود في النار، وإن كان مع المرائي شيء منه، وإلا كان من أهل الخلود، فالآية لها حكم نظائرها من آيات الوعيد، والله الموفق»[١].

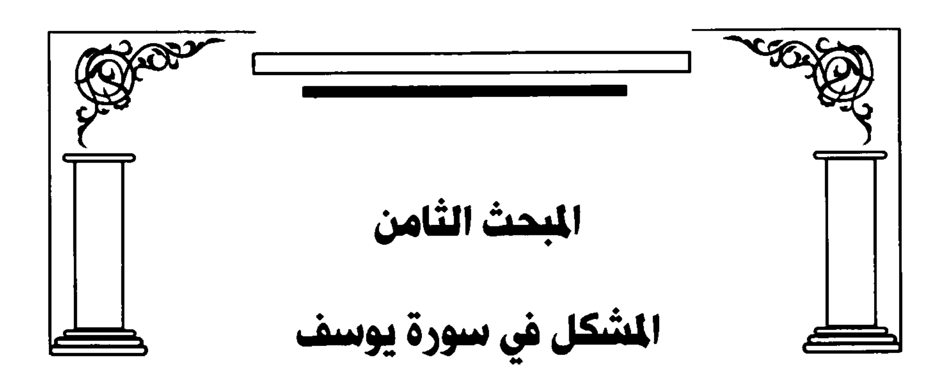
وهذا كلام في غاية الدقة والإتقان، فرحم الله ابن القيم وسائر علمائنا رحمة واسعة.

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الآية عامة يدخل فيها كل من عمل عملًا لغير الله، سواء كان مؤمنًا أو كافرًا، فإن كان كافرًا فهو خالد مخلد في النار، وإن كان مؤمنًا ووقع منه ما هو دون الشرك، إما رياءً أو ابتغاءً للدنيا فهو تحت الوعيد، وإن دخل النار فلا يخلد فيها.

---

(١) عدة الصابرين (ص٣٢٠)، ونقله عنه الشيخ سليمان في تيسير العزيز الحميد (ص ٤٦٢).



المبحث الثامن

المشكل في سورة يوسف

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ وَأَمَّا ٱلۡأٓخَرُ فَيُصۡلَبُ فَتَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِن رَّأۡسِهِۦۚ قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ ﴿٤١﴾﴾ [يوسف: ٤١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رحمه الله: «فإن قيل كيف حكم يوسف بوقوع تأويل المنامين وربما صدق تأويل المنام وكذب؟»[١]؛ وممن أورده: الماوردي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

من المعلوم أن تأويل الرؤى من باب الظن، فقد يقع ما يعبر به المعبر، وقد لا يقع، وفي هذه الآية: بيانٌ بأن يوسف عليه السلام جزم بوقوع ما أوّل الرؤيا عليه - على القول الذي اختاره الواحدي -، وبناءً على هذا: أورد الواحدي هذا الإشكال: كيف جزم يوسف عليه السلام بوقوع ما أوّل الرؤيا عليه، والتعبير من باب الظن والشك؟

(١) البسيط (١٢/ ١٢٠).

(٢) النكت والعيون (٣/ ٣٩).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «والجواب عن هذا: أن حكم يوسف حتم بوقوع الأمر بهما من قِبَل وحي أتاه بذلك من الله تعالىٰ»(١).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في هذه الآية علىٰ قولين:

الأول: أن يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ أوّل الرؤيا، وجزم بوقوع ما تأولها عليه، وقد علم ذلك بطريق الوحي، واختار أصحاب هذا القول أن (ظن) في قوله: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا﴾ [يوسف: ٤٢] بمعنىٰ أيقن، والظن يأتي بمعنىٰ اليقين، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة: ٤٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة: ٢٤٩].

واختاره أكثر المفسرين كما يقوله الثعلبي(٢) والواحدي(٣).

قال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «أعلمه أن ذلك واقع به - يعني الذي سيُصلب - وإن لم يَرَ، كما أعلمهما بخبر ما يأتيهما من الطعام»(٤)، وإعلامه بما يأتيهما من الطعام بوحي كما: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا

---

(١) البسيط (١٢/ ١٢٠).

(٢) الكشف والبيان (١٥/ ٢٣).

(٣) البسيط (١٢/ ١٢٢)، وانظر: النكت والعيون (٣/ ٣٩)، تفسير السمعاني (٣/ ٣٣)، معالم التنزيل (٢/ ٤٦٤).

(٤) معاني القرآن (٣/ ١١١).

مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٣٧]، وهذا نص في أنه علم ذلك بطريق الوحي، وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد علم ذلك بتعليم من الله إياه؛ بقوله: ﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٣٧]»[1].

قال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: فكيف قطع بتأويل الرؤيا وهو عنده ظن من طريق الاجتهاد الذي لا يقطع فيه؟ ففيه وجهان:

أحدهما: يجوز أن يكون قاله عن وحي من الله تعالىٰ.

الثاني: لأنه نبي يقطع بتحقيق ما أنطقه الله تعالىٰ وأجراه علىٰ لسانه بخلاف من ليس بنبي»[2].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والظن ها هنا بمعنىٰ اليقين، لأن ما تقدم من قوله ﴿قُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [يوسف: ٤١] يلزم ذلك»[3].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ «ثم أعلمهما أن هذا قد فرغ منه وهو واقع لا محالة، لأن الرؤيا علىٰ رجل طائر، ما لم تعبر، فإذا عبرت وقعت[4]»[5].

الثاني: أن يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يجزم بوقوع تأويل الرؤيا، بل قاله من باب الظن، واختار أصحاب هذا القول أن (ظن) في الآية التالية لها بمعنىٰ شك؛ وعليه: فلا

---

(١) تأويلات أهل السنة (٦/ ٢٤٢).

(٢) النكت والعيون (٣/ ٣٩).

(٣) المحرر الوجيز (ص٩٩٦).

(٤) ورد هذا في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند (٢٦/ ١٣٠) رقم (١٦١٨٢)، وأبو داود (ص٩٠٧) رقم (٥٠٢٠) كتاب الأدب، باب ما جاء في الرؤيا، والترمذي (ص٥١٦) رقم (٢٢٧٩) كتاب الرؤيا، باب ما جاء في تعبير الرؤيا، وابن ماجه (ص٦٤٤) رقم (٣٩١٤) كتاب تعبير الرؤيا، باب الرؤيا إذا عبرت وقعت؛ وصححه الألباني في «السنن» و«السلسلة الصحيحة» (١/ ٢٣٩) رقم (١١٩).

(٥) تفسيره (٤/ ٥١٤).

يرد الإشكال؛ وهو قول قتادة[1].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «عن قتادة: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] وإنما عبارة الرؤيا بالظن، فيحق الله ما يشاء ويبطل ما يشاء»؛ وهذا الذي قاله قتادة من أن عبارة الرؤيا ظن، فإن ذلك كذلك من غير الأنبياء.

فأما الأنبياء فغير جائز منها أن تخبر بخبر عن أمر أنه كائن ثم لا يكون، أو أنه غير كائن ثم يكون مع شهادتها على حقيقة ما أخبرت عنه أنه كائن أو غير كائن؛ لأن ذلك لو جاز عليها في إخبارها لم يُؤمن مثل ذلك في كل أخبارها، وإذا لم يؤمن ذلك في أخبارها سقطت حجتها على من أرسلت إليه.

فإذا كان ذلك كذلك كان غير جائز عليها أن تخبر بخبر إلا وهو حق وصدق، فمعلوم إذ كان الأمر على ما وصفت، أن يوسف لم يقطع الشهادة - على ما أخبر الفتيين اللذين استعبراه أنه كائن، فيقول لأحدهما: ﴿أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا ۖ وَأَمَّا ٱلْـَٔاخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِۦ﴾ [يوسف: ٤١] ثم يؤكد ذلك بقوله: ﴿قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾﴾ [يوسف: ٤١] عند قولهما: لم نر شيئًا - إلا وهو على يقين أن ما أخبرهما بحدوثه، وكونه أنه كائن لا محالة لا شك فيه، وليقينه بكون ذلك قال للناجي منهما ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] فبيّنٌ إذن فساد القول الذي قاله قتادة»[2].

والقاعدة الترجيحية: أن القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجّح على ما خالفه[3].

---

(١) جامع البيان (١٣/ ١٧١).

(٢) جامع البيان (١٣/ ١٧١).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٢٩٩).

وكذلك القاعدة الأخرىٰ: أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم علىٰ ما سواه(١).

والقرائن المرجحة للقول الأول: هي قوله: ﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٣٧] وقوله: ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [يوسف: ٤١]، كما أن يوسف ﷺ نبي يوحىٰ إليه، فلا إشكال في أن يجزم بخبر غيبي مستقبل، لأن ذلك قطعًا من قِبَل الوحي.

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن يوسف ﷺ جزم بتأويل الرؤيا عن طريق الوحي، لقوله: ﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ [يوسف: ٣٧]، وبه يزول الإشكال والحمد لله رب العالمين.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِي نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ ٤٥﴾ [يوسف: ٤٥].

❖ **نص الإشكال:**

أورد الواحدي عن كثير من المفسرين أن الناسي في قوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] هو يوسف ﷺ، ثم أورد إشكاله علىٰ هذا القول فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل أكثر المفسرين علىٰ أن معنىٰ قوله: ﴿وَٱدَّكَرَ﴾ [يوسف: ٤٥] دليل علىٰ أن الناسي هو الساقي»(٢).

❖ **تحرير محل الإشكال:**

إن كان الناسي هو يوسف ﷺ فإنه يشكل عليه أن ينسب الله تعالىٰ التذكر إلىٰ الساقي، ولم يسبق ذلك ذكرٌ لنسيانه، فَبِمَ يجيب القائلون بذلك عنه؟

---

(١) قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).

(٢) البسيط (١٢/ ١٣٣).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقول ابن الأنباري رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقال إذا ادكر بمعنىٰ: ذكر وأخبر الملك، وصلح أن يكون (ادكر) بمعنىٰ (ذكر)، كما تقول احتلب بمعنىٰ حلب، واعتدىٰ بمعنىٰ عدىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]، و(ذكر) لا يدل علىٰ نسيان سبقه»(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في الناسي المعني بقوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] علىٰ قولين:

الأول: أنه يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا قول مجاهد(٢)، واختاره ابن جرير(٣) والزجاج(٤).

قال ابن الأنباري رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن أعاد الهاء علىٰ يوسف احتج بأنها لو عادت علىٰ الساقي دخل الكلام حذف وإضمار، لأنه يكون التقدير: فأنساه الشيطان ذكره لربه، ويكون كقوله: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٧٥] أي يخوفكم بأوليائه، وإذا صح المعنىٰ من غير إضمار وحذف لم يعدل عنه إلىٰ غيره»(٥).

ومما استدلوا به: ما رواه ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: قال النبي ﷺ: «لو لم يقل يوسف - يعني الكلمة التي قال - ما لبث في السجن طول ما لبث»

---

(١) البسيط (١٢/ ١٣٣).

(٢) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ١٧٤).

(٣) جامع البيان (١٣/ ١٧٢).

(٤) معاني القرآن (٣/ ١١٢).

(٥) نقله عنه الواحدي في البسيط (١٢/ ١٣٣).

يعني: حيث يبتغي الفرج من عند غير الله»[١].

وهذا الحديث قد ضعفه أهل العلم.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا الحديث ضعيف جدا؛ لأن سفيان بن وكيع[٢] ضعيف، وإبراهيم بن يزيد[٣] - هو الخوزي - أضعف منه أيضًا؛ وقد روي عن الحسن وقتادة مرسلًا[٤] عن كل منهما، وهذه المرسلات هاهنا لا تقبل لو قُبل المرسل من حيث هو في غير هذا الموطن، والله أعلم»[٥].

وإشكال الواحدي واردٌ علىٰ هذا القول، وجوابه كما نقله عن ابن الأنباري بأن (ادكر) إنما هو بمعنىٰ ذكر وأخبر.

قال أهل المعاني: ﴿وَٱدَّكَرَ﴾ [يوسف: ٤٥] أي افتعل، من ذَكَرْتُ، فأصلها اذتكر، فاجتمع الذال والتاء ومخرجاهما متقاربان، فحولوا التاء دالًا، ثم أدغموها في الذال فحولوها دالًا ثقيلة[٦].

الثاني: أن الناسي هو الساقي، وهذا القول لا يرد عليه الإشكال، فإن الساقي

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ١٧٢)، وضعفه أحمد شاكر في جامع البيان ط. شاكر (١٦/ ١١٢).

(٢) هو سفيان بن وكيع بن الجراح الرؤاسي، أبو محمد الكوفي، من كبار الآخذين عن تبع التابعين، قال ابن حجر: «كان صدوقًا، إلا أنه ابتلىٰ بورّاقه، فأدخل عليه ما ليس من حديثه فنُصح فلم يقبل فسقط حديثه»، توفي سنة (٢٤٧هـ). انظر: ميزان الاعتدال (٢/ ١٦٣)، التقريب (ص٣٩٥).

(٣) هو إبراهيم بن يزيد، أبو إسماعيل الخوزي، الأموي المكي، من كبار أتباع التابعين، قال ابن حجر: «متروك الحديث»، توفي سنة (١٥١هـ). انظر: ميزان الاعتدال (١/ ٣٧٩)، التقريب (ص١١٨).

(٤) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ١٧٣).

(٥) تفسيره (٤/ ٥١٥).

(٦) مجاز القرآن (ص١٢٠)، معاني القرآن للأخفش (١/ ٣٩٨)، معاني القرآن للزجاج (٣/ ١١٢)، إعراب القرآن للنحاس (٣/ ١٤٣).

قد نسي أن يذكر خبر يوسف للملك ثم تذكر بعد مدة من الزمن، ويكون معنىٰ ادكر علىٰ ظاهره.

قال ابن قتيبة والنحاس - في قوله: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]-: «ذَكَر بعد حين، وبعد نسيان»(١).

واختار هذا القول: ابن تيمية وابن كثير وأبو حيان(٢).

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن نسب النسيان إلىٰ الساقي فسّر الادكار علىٰ ظاهره، ولم ينقله إلىٰ معنىٰ الذكر»(٣).

وقال ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن جعل الهاء عائدة علىٰ الساقي، قال: لو رجعت علىٰ يوسف ما استحق عقوبة من قِبَل أن الناسي غير مؤاخذ»(٤).

ثم ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواب أصحاب القول الأول عن هذا الاعتراض بأمر عجيب، فقال: إن معنىٰ النسيان هنا هو الترك، أي أن يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فعله عامدًا لا ناسيًا!(٥).

وهذا قول مردود، فمقام النبوة أعظم من أن يُنسب إليه مثل هذا، وهذا لا يليق بمن دون الأنبياء من عباد الله الصالحين، فكيف ينسب إلىٰ الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ؟!.

ولو كان يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فعله عامدًا لَلَزِمَ منه أن يكون في قلبه ميل إلىٰ غير الله تعالىٰ، وَلَبادر إلىٰ الخروج حين دعاه الملك، بعدما فسّر له الرؤيا، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَلِكُ ٱئۡتُونِي بِهِۦۖ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسۡـَٔلۡهُ مَا بَالُ ٱلنِّسۡوَةِ ٱلَّٰتِي قَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّۚ إِنَّ رَبِّي بِكَيۡدِهِنَّ عَلِيمٞ ٥٠﴾ [يوسف: ٥٠].

---

(١) تأويل مشكل القرآن (٩٦)، معاني القرآن للنحاس (٣/ ٤٣٢).

(٢) انظر: مجموع فتاوىٰ ابن تيمية (١٥/ ١١٢)، تفسير ابن كثير (٤/ ٥١٤)، البحر المحيط (١٢/ ٤٨٣).

(٣) البسيط (١٢/ ١٣٣).

(٤) البسيط (١٢/ ١٢٣).

(٥) البسيط (١٢/ ١٢٣).

وفي هذه الآية تعارضت عدة قواعد، فما ذكره ابن الأنباري - من أن إعادة الضمير إلىٰ الساقي يلزم منه حذف وإضمار، وإذا تم الكلام بدونه لم يحمل إلىٰ غيره - صحيح، لكن ذلك إذا لم يُعارض ذلك بقاعدة أخرىٰ أقوىٰ منها[(١)].

قال الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعلم أن التراجيح كثيرة، ومناطها ما كان إفادته للظن أكثر فهو الأرجح»[(٢)]؛ فقاعدة: إذا دار الكلام بين الإضمار والاستقلال، حمل علىٰ الاستقلال[(٣)]، معارضة بقاعدة: القول الذي يعظم مقام النبوة ولا ينسب إليها ما لا يليق بها أولىٰ بتفسير الآية[(٤)]، والقاعدة الثانية أقوىٰ من الأولىٰ.

كذلك من القواعد التي ترجح القول الثاني: قاعدة: توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولىٰ من تفريقها[(٥)]؛ وقاعدة: إعادة الضمير إلىٰ المحدّث عنه أولىٰ من إعادته إلىٰ غيره[(٦)].

ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ فَلَبِثَ فِى ٱلسِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [يوسف: ٤٢]: الرب المحدّث عنه في قوله: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] هو الملك سيد الغلام[(٧)]، فإعادة الضمير إليه في قوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] أولىٰ.

---

(١) انظر: مبحث «تنازع القواعد للمثال الواحد»، في قواعد الترجيح (١/ ٥٧).

(٢) البحر المحيط (٦/ ١٥٩).

(٣) قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٣٢٨).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٦١٣).

(٦) المصدر السابق (٢/ ٦٠٣).

(٧) انظر: جامع البيان (١٣/ ١٦٩)، الجامع للقرطبي (١١/ ٣٥٣)، تفسير ابن كثير (٤/ ٥١٤).

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل: بل الشيطان أنسىٰ الذي نجا منهما ذكر ربه، وهذا هو الصواب، فإنه مطابق لقوله: ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢]، قال تعالىٰ: ﴿فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٤٢] والضمير يعود إلىٰ القريب إذا لم يكن هناك دليل علىٰ خلاف ذلك؛ ولأن يوسف لم ينس ذكر ربه؛ بل كان ذاكرًا لربه... ثم قال: «ومما يبين أن الذي نسي ربه هو الفتىٰ لا يوسف قوله بعد ذلك: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾ [يوسف: ٤٥] وقوله: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ دليل علىٰ أنه كان قد نسي فادكر»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن القول الراجح هو القول الثاني، ولا يرد عليه الإشكال المذكور، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ:
﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: لِـمَ طلب يوسف الإمارة، والنبي ﷺ قال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسل الإمارة»[2]؟؛ وممن أورده: السمعاني وابن العربي والقرطبي والرازي وابن عاشور[3].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١١٢- ١١٨).

(٢) رواه البخاري (٨/ ١٢٧) رقم (٦٦٢٢) كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالىٰ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، ومسلم (٦/ ٥) رقم (١٨٢٤) كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها.

(٣) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ٤٠)، أحكام القرآن (٣/ ١٠٩١)، الجامع (١١/ ٣٨٥)، التفسير الكبير =

❖ تحرير محل الإشكال:

الإشكال هنا من موهم التعارض بين آية وحديث، فقد سأل يوسفُ الإمارة بينما نهىٰ النبي ﷺ عن ذلك كما في حديث عبدالرحمن بن سمرة، فما وجه الجمع بينهما؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «والجواب من هذا ما ذكره أبو إسحاق[1] قال: إن الأنبياء بعثوا لإقامة الحق والعدل ووضع الأشياء مواضعها، وعلم يوسف عليه السلام أنه لا أحد أقوم بذلك ولا أوضع له في مواضعه منه، فسأل ذلك إرادة للصلاح»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

من مسالك دفع الإشكال: الجمع بين النصوص، وهو الحاصل هنا.

فقد أجاب العلماء عن إشكال الواحدي بالجمع بين الآية والحديث، بنحو ما أجاب به الزجاج في قوله المتقدم[3]، وذكروا أن الأصل ألا يسأل الإنسان الإمارة وألا يحرص عليها، لما ذكره النبي ﷺ في تتمة الحديث حيث قال ﷺ: «يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وُكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها».

قال النووي رحمه الله: «وفي هذا الحديث فوائد، منها: كراهة سؤال الولاية، سواء

= (١٨/ ٤٧٣)، التحرير والتنوير (١٣/ ٩).

(١) يعني الزجاج، وقوله في معاني القرآن (٣/ ١١٦).

(٢) البسيط (١٢/ ١٥٥).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٦/ ٢٥٤)، النكت والعيون (٣/ ٥٠)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٠)، الكشاف (٢/ ٣٥٥)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٠٩١)، المحرر الوجيز (ص١٠٠٢).

ولاية الإمارة والقضاء والحسبة وغيرها؛ ومنها: بيان أن من سأل الولاية لا يكون معه إعانة من الله تعالىٰ، ولا تكون فيه كفاية لذلك العمل، فينبغي أن لا يولىٰ»[(١)].

إلا إذا عَلِمَ من نفسه القدرة علىٰ ذلك العمل، وحسن التدبير، ورعاية مصالح الناس، فإنه لا بأس أن يسألها، هذا أولًا.

ثانيًا: ما ذكره ابن تيمية: أنها أمانة وليست إمارة، وسيأتي كلامه بعد قليل، وقد يُعترض علىٰ هذا بأنها داخلة في الإمارات الصغرىٰ التي يشملها الحديث، وكل إمارة أمانة.

ثالثًا: أنهم كانوا يجهلون حال يوسف ﷺ، وما أعطاه الله من علم، لذا سألها، وهذا يختلف عمن يسأل الإمارة وهو معروف الحال والعين.

رابعًا: أن يوسف ﷺ سأل الإمارة لكونها طريقًا إلىٰ دعوتهم إلىٰ الله ﷻ.

خامسًا: أن يوسف ﷺ سألها بالحفظ والعلم، لا بالحسب والنسب.

سادسًا: أن يوسف ﷺ سألها لنفع غيره، لا لنفع نفسه.

سابعًا: أن بعض فروض الكفايات قد يكتنفها ويحتف بها من القرائن ما يجعلها فرض عين علىٰ شخص بذاته لتلك القرائن، وقد قيل: إن الأمر كذلك ها هنا مع يوسف ﷺ، فالناس مقبلون علىٰ سني جدب وقحط؛ وتدبيرُ الإمارة في الظروف الصعبة يحتاج إلىٰ شخص متمكن حفيظ عليم، ولا أحق بذلك الوصف من يوسف ﷺ، فكانت فرضًا عليه.

ثامنًا: يحتمل أن يكون ذلك جائز في حق الأنبياء دون غيرهم[(٢)]، وقد طلب

---

(١) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١١/ ١١٩).

(٢) ذكره ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ١٥٥) عن ابن التين رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

سليمان عليه السلام الملك: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾﴾ [ص: ٣٥]، والملك هو الإمارة العظمىٰ، والولاية الكبرىٰ.

وها هي أقوال العلماء في ذلك:

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعن ذلك (يعني الإشكال المذكور) أربعة أجوبة:

الأول: أنه لم يقل: إني حسيب كريم... ولا قال: إني مليح جميل، إنما قال: إني حفيظ عليم، سألها بالحفظ والعلم لا بالحسب والجمال.

الثاني: سأل ذلك ليوصل إلىٰ الفقراء حظوظهم لا لحظ نفسه.

الثالث: إنما قال ذلك عند من لا يعرفه، فأراد التعريف بنفسه، وصار ذلك مستثنىٰ من قوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].

الرابع: أنه رأىٰ ذلك فرضًا متعينًا عليه؛ لأنه لم يكن هنالك غيره»[١].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما سؤال الولاية فقد ذمه النبي ﷺ، وأما سؤال يوسف قوله ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾ [يوسف: ٥٥] فلأنه كان طريقًا إلىٰ أن يدعوهم إلىٰ الله، ويعدل بين الناس، ويرفع عنهم الظلم، ويفعل من الخير ما لم يكونوا يفعلوه، مع أنهم لم يكونوا يعرفون حاله، وقد علم بتأويل الرؤيا ما يؤول إليه حال الناس؛ ففي هذه الأحوال ونحوها ما يوجب الفرق بين مثل هذه الحال، وبين ما نُهِيَ عنه، وأيضا: فليست هذه إمارة محضة إنما هي أمانة»[٢].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «سأل العمل لعلمه بقدرته عليه، ولما في ذلك من المصالح للناس وإنما سأل أن يجعل علىٰ خزائن الأرض، وهي الأهرام التي يجمع فيها

---

(١) أحكام القرآن (٣/ ١٠٩٢).

(٢) المستدرك علىٰ مجموع الفتاوىٰ (٥/ ١٥٥).

الغلات، لما يستقبلونه من السنين التي أخبرهم بشأنها، ليتصرف لهم علىٰ الوجه الأحوط والأصلح والأرشد، فأجيب إلىٰ ذلك رغبة فيه، وتكرمة له»(١).

وقال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإنما طلب يوسف هذه الولاية ليتوصل إلىٰ إمضاء حكم الله، وإقامة الحق، وبسط العدل، والتمكن مما لأجله تبعث الأنبياء إلىٰ العباد، ولعلمه أن غيره لا يقوم مقامه في ذلك»(٢).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «التحذير من الحرص علىٰ الإمارة مقيد بأن يكون حرصًا لغير سبب شرعي، أما إذا كان لسبب شرعي... فلا بأس به... وإذا كان هو أحسن القوم في الرأي والتدبير والديانة فلا يحل له أن يعتذر في هذه الحالة»(٣).

وقد اختار الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أن ذلك كان واجبًا علىٰ يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ لوجوه:

الأول: أنه كان رسولًا حقًا من الله تعالىٰ إلىٰ الخلق، والرسول يجب عليه رعاية مصالح الأمة.

الثاني: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ علم بالوحي أنه سيحصل القحط والضيق الشديد الذي ربما أفضىٰ إلىٰ هلاك الخلق العظيم، فلعله تعالىٰ أمره بأن يدبر ذلك.

الثالث: أن السعي في إيصال النفع إلىٰ المستحقين ودفع الضرر عنهم أمر مستحسن في العقول.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذا ثبت هذا فنقول: إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان مكلفًا برعاية مصالح الخلق من هذه الوجوه، وما كان يمكنه رعايتها إلا بهذا الطريق، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب»(٤).

---

(١) تفسيره (٤/ ٥١٩).

(٢) البحر المحيط (١٢/ ٥٠٢).

(٣) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (١٤/ ٥٠٣) بتصرف يسير.

(٤) التفسير الكبير (١٨/ ٤٧٣).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل بحمد الله، وأنه لا تعارض بين الآية والحديث إذ الجمع بينهما ممكن؛ وتقدّم ذكرُ الأوجه في ذلك، والله تعالىٰ أعلم.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: لِـمَ ترك الاستثناء في هذا بأن يقول: إن شاء الله، وإدخال الاستثناء في مثل هذا أوجب في كلام مثله؟ ولم مدح نفسه بالحفظ والعلم؟»(١)؛ وممن أورده: ابن العربي والسمعاني وابن الجوزي والرازي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: أن في وصف يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نفسه بهذين الوصفين تزكية لها، والله يقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، فيقال: ألم يكن من الأفضل ليوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يستثني فيقول: إني حفيظ عليم إن شاء الله؟ لأن الاستثناء في التزكية أهون من الجزم بها، فما وجه الجمع بين الآيتين؟ ولِـمَ ترك يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ الاستثناء؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بعدة أجوبة:

الأول: أن ذلك كان خطيئة من يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ أوجبت عليه من الله العقوبة، بأن أخر تمليكه عن ذلك الوقت.

الثاني: لعلها قالها في نفسه فأضمرها ولم يظهرها.

---

(١) البسيط (١٢/ ١٥٥).

(٢) انظر: أحكام القرآن (٣/ ١٣٩٢)، تفسير السمعاني(٣/ ٤١)، زاد المسير (٤/ ٢٤٤)، التفسير الكبير (١٨/ ٤٧٣).

الثالث: لعله أراد بيان حاله، بأن حفظه وعلمه أكثر من غيره، وهذا مما لا يدخل فيه شك، ولا يحتاج إلىٰ استثناء؛ أما مدحه لنفسه: فإنه مما يُتسامح فيه في مثل هذه الحالة، إذا خلا من البغي والاستطالة، وكان المراد فيه الوصول إلىٰ حق يقيمه، وعدل يحييه[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

هذا الإشكال له نوع تعلق بما قبله، فطلب الإمارة متضمن لتزكية النفس، لذا علّل يوسف طلبَه الإمارة بوصفه لنفسه: أنه حفيظ عليم، في قوله: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥].

وقد أورد الواحدي عدة أجوبة عن ذلك، فوافقه قوم وخالفه آخرون، والأجوبة هي:

الأول: أن ذلك كان خطيئة من يوسف عليه السلام أوجبت عليه من الله العقوبة، بأن أخر تمليكه عن ذلك الوقت.

وهذا يُعترض عليه: بأنه يفتقر إلىٰ الدليل، ولو كان خطيئة لنبهه الله عليها، وذكر توبته منها، كما قال ابن تيمية رحمه الله: «إن الله ﷻ لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنبًا إلا ذكر توبته منه، لينزهه عن النقص والعيب، ويبين أنه ارتفعت منزلته، وعظمت درجته وعظمت حسناته، وقرّبه إليه بما أنعم الله عليه من التوبة والاستغفار»[2].

الثاني: لعلها قالها في نفسه فأضمرها ولم يظهرها.

وهذا يُعترض عليه: بأن الأصل ألا ينسب لساكت قول، فلو قالها لأعلمنا الله بذلك، إذ كان ذلك يقتضي مدحًا وفضلًا.

---

(١) البسيط (١٢/ ١٥٥).

(٢) منهاج السنة (٢/ ٤١١)، مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ١٤٧).

الثالث: لعله أراد بيان حاله عند من لا يعرفه، بأن حفظه وعلمه أكثر من غيره، وهذا مما لا يدخل فيه شك، ولا يحتاج إلىٰ استثناء، ويكون من باب الضرورة.

واختاره أكثر المفسرين، وها هي أقوال بعضهم:

قال الجصاص والكيا الهراسي: قال يوسف: ﴿ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥] فوصف نفسه بالعلم والحفظ؛ وفي هذا دلالة علىٰ أنه جائز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه وأنه ليس من المحظور من تزكية النفس في قوله تعالىٰ ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢][(١)].

وقال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما قال ذلك عند من لا يعرفه، فأراد التعريف بنفسه، وصار ذلك مستثنىٰ من قوله: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]»[(٢)].

وقال السمعاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال قائل: أيجوز للإنسان أن يزكي نفسه وقد قال يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾﴾ [يوسف: ٥٥]؟

قلنا: يجوز إذا كان في ذلك مصلحة عامة؛ وقيل: إنه يجوز إذا عرف أنه لا يلحقه بذلك آفة وأَمِن العجب علىٰ نفسه»[(٣)].

وقال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي هذا دليل علىٰ أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بما فيه من علم وفضل؛ وليس هذا علىٰ الإطلاق في عموم الصفات، ولكنه مخصوصٌ فيما اقترن بوصله، أو تعلّق بظاهر من مكسب؛ وممنوعٌ منه فيما سواه لما فيه من تزكية ومراءاة.

ولو تنزه الفاضل عنه لكان أليق بفضله، فإن يوسف دعته الضرورة إليه لما سبق من حاله، ولما يرجوه من الظفر بأهله»[(٤)]؛ وذكر ابن عطية وابن تيمية وابن كثير

---

(١) أحكام القرآن (٤/ ٣٨٩).

(٢) أحكام القرآن للجصاص(٣/ ١٠٩٢)، أحكام القرآن للكيا الهراسي (٣/ ٢٣٢).

(٣) تفسير السمعاني (٣/ ٤١).

(٤) النكت والعيون (٣/ ٥٢).

وغيرهم: أنه يجوز للمرء أن يثني علىٰ نفسه بالحق إذا جُهل أمره لأجل الحاجة(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لعل السبب فيه أنه لو ذكر هذا الاستثناء لاعتقد فيه الملك أنه إنما ذكره لعلمه بأنه لا قدرة له علىٰ ضبط هذه المصلحة كما ينبغي، فلأجل هذا المعنىٰ ترك الاستثناء.

وأما قوله: لم مدح نفسه؟ فجوابه من وجوه: الأول: لا نسلم أنه مدح نفسه، لكنه بيّن كونه موصوفًا بهاتين الصفتين النافعتين في حصول هذا المطلوب، وبين البابين فرق؛ وكأنه قد غلب علىٰ ظنه أنه يحتاج إلىٰ ذكر هذا الوصف، لأن الملك وإن علم كماله في علوم الدين، لكنه ما كان عالمًا بأنه يفي بهذا الأمر.

ثم نقول: هب أنه مدح نفسه، إلا أن مدح النفس إنما يكون مذمومًا إذا قصد الرجل به التطاول والتفاخر والتوصل إلىٰ غير ما يحل، فأما علىٰ غير هذا الوجه فلا نسلم أنه محرم فقوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢] المراد منه تزكية النفس حال ما يعلم كونها غير متزكية، والدليل عليه قوله تعالىٰ بعد هذه الآية: ﴿هُوَ أَعۡلَمُ بِكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢] أما إذا كان الإنسان عالمًا بأنه صدق وحق فهذا غير ممنوع منه، والله أعلم»(٢).

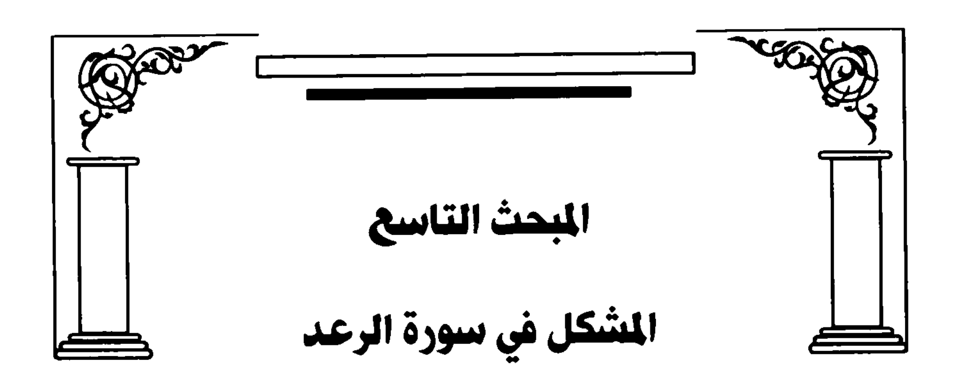
❖ الترجيح:

مما سبق يترجح الجواب الثالث، وفيه: يتبين أن أنه لا إشكال في وصف يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نفسه بأنه حفيظ عليم، لأنه وقع لسبب شرعي، ولا إشكال في تركه الاستثناء، لأنه مما لا يدخله الشك، فإنما أراد عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يعرّف بنفسه عند من لا يعرفه بصفته التي هو عليها. والله أعلم.

---

(١) المحرر الوجيز (ص١٠٠٢)، مجموع الفتاوىٰ (٧/ ٦٦٨)، تفسير ابن كثير (٤/ ٥١٨).

(٢) التفسير الكبير (١٨/ ٤٧٣).



المبحث التاسع

المشكل في سورة الرعد

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: ألستم تزعمون أن المقادير سابقة قد جف بها القلم؟ وليس الأمر بأنف[١]؟ وكيف يستقيم مع هذا المحو والإثبات أيضًا مما جف به القلم؟... وهل يمحىٰ من أم الكتاب أم لا؟»[٢].

وممن نص علىٰ إشكالها: ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «وقد تخبط الناس في معنىٰ هذه الألفاظ، والذي يتخلص به مشكلها...»[٣] كذا وكذا؛ فذكر الجواب.

❖ تحرير محل الإشكال:

قد دلت النصوص أن المقادير جف بها القلم، وجرىٰ بما هو كائن إلىٰ يوم القيامة، وكُتب علىٰ الخلائق آجالهم وأرزاقهم ومصيرهم، وقد يُتوهم من هذا

---

(١) قال ابن الأثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أُنُف: أي مستأنف استئنافًا من غير أن يكون سبق به سابق قضاء وتقدير». النهاية (ص٥٠) باب أنف.

(٢) البسيط (١٢/ ٣٨٠).

(٣) المحرر الوجيز (ص١٠٤٣).

أن ثمة معارضة بينه وبين قوله تعالىٰ: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، فما وجه الجمع بينهما وبأي شيء يُدفع الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «لا يمحو إلا ما سبق في حكمه وقضائه محوه، وهذا معنىٰ قوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد: ٣٩] قال ابن عباس: يريد اللوح المحفوظ، الذي لا يُبدل ولا يُغير منه شيء... وفي قول أكثرهم يدل أنه يمحىٰ منه (أي من أم الكتاب) ويثبت»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

اختلف المفسرون في المراد بالذي: يمحو ويثبت، وأوصلها ابن الجوزي إلىٰ ثمانية أقوال(٢).

وزاد عليها غيرُه أكثر من ذلك، إلا أن بعض تلك الأقوال بينها تداخل أو اختلاف تنوع، وهي كالتالي:

الأول: أنه عام في الرزق، والأجل، والسعادة، والشقاوة، وهو مذهب عمر، وابن مسعود رضي الله عنهما، وغيرهما، كما يقوله ابن الجوزي، فقد روىٰ ابن جرير عنهما وعن جماعة من السلف أنهم يدعون بهذا الدعاء: «اللهم إن كنت كتبتنا أشقياء، فامحنا واكتبنا سعداء، وإن كنت كتبتنا سعداء فأثبتنا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب»(٣).

الثاني: أنه يمحو ما يشاء ويثبت، إلا الشقاوة والسعادة، نسبه ابن الجوزي

---

(١) البسيط (١٢/ ٣٨٠)، وقول ابن عباس: رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٢).

(٢) زاد المسير (٤/ ٣٣٧).

(٣) جامع البيان (١٣/ ٥٦٣).

لمجاهد[١]. والمروي عنه في جامع البيان لابن جرير أنه يقول بالقول التالي[٢]:

الثالث: أنه يمحو ما يشاء ويثبت، إلا الشقاوة والسعادة، والحياة والموت، وهذا القول مروي عن ابن عباس[٣].

الرابع: يمحو من جاء أجله، ويثبت من لم يجئ أجله، وهذا القول مروي عن الحسن[٤].

الخامس: أنه الناسخ والمنسوخ، فيمحو المنسوخ، ويثبت الناسخ، وهذا القول مروي عن ابن عباس وقتادة[٥].

السادس: يمحو من ذنوب عباده ما يشاء فيغفرها، ويثبت ما يشاء فلا يغفرها، وهذا القول مروي عن سعيد بن جبير[٦].

السابع: يمحو ما يشاء بالتوبة، ويثبت مكانها حسنات، نسبه ابن الجوزي لعكرمة[٧].

الثامن: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب، ويثبت ما فيه ثواب وعقاب، نسبه الثعلبي للضحاك، ونسبه الواحدي لابن عباس[٨].

وأورد الثعلبي[٩] إضافةً إلىٰ ما سبق:

---

(١) زاد المسير (٤/ ٣٣٨).

(٢) جامع البيان (١٣/ ٥٦١).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٠).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٨).

(٥) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٦).

(٦) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٩).

(٧) زاد المسير (٤/ ٣٣٨).

(٨) الكشف والبيان (١٥/ ٣١٦)، البسيط (١٢/ ٣٧٩).

(٩) الكشف والبيان (١٥/ ٣١٤ - ٣٢٣).

التاسع: هو الرجل يعمل بالطاعة ثم يعمل بالمعصية ويموت علىٰ ضلالة فهو الذي يمحو، والذي يُثبته الله هو الرجل يعمل بالطاعة حتىٰ الممات، وهذا القول مروي عن ابن عباس(١).

العاشر: يمحو الله ما يشاء من القرون، ويثبت ما يشاء، كما في قوله: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ﴾ [السجدة: ٢٦] وقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ (٤٢)﴾ [المؤمنون: ٤٢]، وهذا القول نسبه الثعلبي لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه(٢).

الحادي عشر: يمحو الآباء، ويثبت الأبناء، وهذا القول نسبه الثعلبي للحسن(٣).

الثاني عشر: يمحو القمر، ويثبت الشمس، كما في قوله: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]، وهذا القول نسبه الثعلبي للسدي(٤).

الثالث عشر: يمحو الله الدنيا، ويثبت الآخرة، وهذا القول أورده الثعلبي ولم ينسبه لأحد.

والذي يظهر أن الإشكال يرد علىٰ الأقوال الثلاثة الأُوَل، لاتفاقها مع أحاديث كتابة المقادير، ومنها حديث ابن مسعود الآتي بعد قليل.

أما بقية الأقوال فقد دلت النصوص علىٰ تغيّرها وتبديلها، فلا إشكال فيها، ولا يوجد فيها ما يوهم التعارض بينها وبين آية الرعد هذه.

لا سيما وأن أكثر هذه الأقوال: هي من باب اختلاف التنوع لا التضاد، كما أنها أقرب إلىٰ الاستشهاد بالآية، من كونها تفسيرًا لها، وذلك بالنظر إلىٰ عموم لفظها، أو معناها.

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٤).

(٢) الكشف والبيان (١٥/ ٣٢٠).

(٣) الكشف والبيان (١٥/ ٣٢٢).

(٤) الكشف والبيان (١٥/ ٣٢٢).

أو أن ذلك مما تشمله الآية لوجود نوع تشابه بينها، وبين الآيات الأُخر التي أُخذ منها ذلك القول.

فمأخذ القول الرابع من قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزمر: ٤٢]، ووجه التشابه أنه سبحانه قال في آية الرعد: يمحو، ويثبت، وفي هذه الآية قال: يمسك، ويرسل.

ومأخذ القول الخامس من قوله تعالىٰ: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة: ١٠٦]، ووجه التشابه: بين النسخ والمحو ظاهر.

ومأخذ القول السادس من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨]، ووجه التشابه في قوله: يغفر، ولا يغفر.

ومأخذ القول السابع من قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُو۟لَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [الفرقان: ٧٠] ووجه التشابه: أن التوبة محو للذنوب.

وأما الثامن فقد أورد الثعلبي فيه أثرًا نسبه للضحاك، ونسبه الواحدي لابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: «يمحو الله ما يشاء من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب ويثبت ما فيه ثواب وعقاب»[1]، واختاره الفراء[2].

وأما الأقوال الأخيرة: فالاختلاف فيها اختلاف تنوع، كما أنها من باب

---

(١) الكشف والبيان (١٥/ ٣١٦)، البسيط (١٢/ ٣٧٩).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٦٦).

الاستشهاد بالآية، لكون تلك الصور داخلة تحت الآية: لفظًا أو معنىٰ، وهذا واقع في تفسير السلف.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عن بعض الآيات التي تتحدث عن المشركين: «وهو (أي الخطاب) متناول لأولئك المشركين، لكن يتناول غيرَهم من جهة المعنىٰ والاعتبار وتماثل الحالين»[(١)].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «من عادة السلف تفسير اللفظة العامة بنوع أو فرد من أفراد مدلولها، تقريبًا وتمثيلًا، لا حصرًا وإحاطة»[(٢)].

ومثال ذلك: ما جاء عن حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه رأىٰ رجلًا في يده خيط من الحمىٰ فقطعه وتلا قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦][(٣)] فلبس الخيط من الشرك الأصغر، والآية في الشرك الأكبر[(٤)].

وأيضًا: ما جاء عن بعض السلف من تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝١٠٤﴾ [الكهف: ١٠٤]، وقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧] فنص بعض السلف علىٰ دخول أهل البدع في هذه الآيات[(٥)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥٨).

(٢) شفاء العليل (١/ ١٦٢) بتصرف يسير.

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٧/ ٢٢٠٨).

(٤) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص١٢٩).

(٥) روىٰ ابن جرير عن قتادة أنه كان إذا قرأ هذه الآية: «﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧] قال: إن لم يكونوا الحرورية والسبئية فلا أدري

فهذه الأقوال لا تشكل على الأحاديث التي فيها كتابة المقادير، وهي كثيرة، منها:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله ﷺ: «جف القلم بما أنت لاقٍ»[(١)].

وحديث سراقة بن مالك[(٢)] رضي الله عنه قال: يا رسول الله بيّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن، فيما العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير، أم فيما نستقبل؟ قال: «لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير» قال: ففيم العمل؟ فقال: «اعملوا فكل ميسر»[(٣)].

= من هم؟». جامع البيان (٥/ ٢٠٧).

وروى البخاري عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يفسر قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٤] بأنهم اليهود والنصارى، ويقول: «الحرورية: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧]» صحيح البخاري (٦/ ٩٣) رقم (٤٧٢٨) كتاب التفسير، باب قوله: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا﴾ [الكهف: ١٠٣].

بينما روى ابن جرير عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يفسر قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٤] أنهم الحرورية. جامع البيان (١٥/ ٤٢٦).

قال الشاطبي رحمه الله: «فالرواية - أي عن علي رضي الله عنه - تدل على أن أهل حروراء بعض من شملته الآية... وأشعر كلام سعد بن أبي وقاص بأن كل آية اقتضت وصفًا من أوصاف المبتدعة، فهم مقصودون بما فيها من الذم والخزي وسوء الجزاء، إما بعموم اللفظ، وإما بمعنى الوصف». الاعتصام (١/ ١٠٢).

(١) رواه البخاري (٧/ ٤) رقم (٥٠٧٦) كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل.

(٢) هو الصحابي الجليل: سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك الكناني المدلجي، يكنى أبا سفيان، كان ينزل قديدًا ويعد في أهل المدينة، ويقال: سكن مكة، بشره النبي ﷺ بلبس سواري كسرى، فلما أُتي عمر رضي الله عنه بهما دعاه فألبسه. توفي سنة (٢٤هـ). انظر: أسد الغابة (٢/ ٣٩٥)، الإصابة (٤/ ٢٣٧).

(٣) رواه مسلم (٨/ ٤٨) كتاب القدر، باب كيفية خلق آدم في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته.

وحديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح»(١).

ومن هنا: قيل: إن كانت المقادير قد جف بها القلم كما في هذه الأحاديث، فما الجمع بينها، وبين الآية التي فيها أن الله جل جلاله يمحو ويثبت؟

قد أجاب العلماء عنه بما يلي:

الأول: يمحو الله عز وجل ما سبق في حكمه وقضائه محوه، حتىٰ ولو كان مما في اللوح المحفوظ، فإنه قد يمحىٰ منه، ويثبت. وهذا جواب الواحدي المتقدم.

واستدل له بحديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله يفتح الذكر في ثلاث ساعات يبقين من الليل، في الساعة الأولىٰ منهن ينظر في الكتاب الذي لا ينظر فيه آخر غيره، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»(٢).

واعترض عليه: بأن الحديث لا يصح.

الثاني: يمحو الله عز وجل ما سبق في حكمه وقضائه محوه إلا السعادة والشقاوة والحياة والموت، فلا تمحىٰ.

واستُدل له بحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال سمعت النبي ﷺ يقول: «يمحو الله

---

(١) رواه البخاري (٤/ ١١١) كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ومسلم (٨/ ٤٤) رقم (٢٦٤٣) كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه...

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان (١١/ ٥٦٠)، والطبراني في «الأوسط» (٨/ ٢٧٩) رقم (٨٦٣٥)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٠/ ١٥٥): «وفيه زيادة بن محمد الأنصاري: منكر الحديث»، وقال الذهبي في «ميزان الاعتدال» (٢/ ٩١): «فهذه ألفاظ منكرة لم يأت بها غير زيادة»، وضعفه أحمد شاكر في جامع البيان ط. شاكر (١٤/ ٣٥١).

ما يشاء إلا الشقاوة والسعادة والحياة والموت»[١].

واعترض عليه: بأن الحديث لا يصح.

الثالث: يمحو الله عز وجل ما سبق في علمه وحكمه وقضائه محوه إلا ما في اللوح المحفوظ فإنه هو المراد بـ(أم الكتاب)، فلا يغيّر ولا يبدل منه شيء.

ومن أحسن من فصّل في هذه المسألة ابن القيم رحمه الله في «شفاء العليل»[٢]، فبيّن أن المقادير أنواع:

الأول: التقدير العام الذي في اللوح المحفوظ، فخلق الله جل جلاله القلم، وجرىٰ بما هو كائن إلىٰ يوم القيامة، فكتب كل شيء، كما جاء في حديث أبي هريرة وسراقة المتقدمين، وغيرهما من الأحاديث.

الثاني: تقدير الرب تبارك وتعالىٰ شقاوة العباد وسعادتهم وأرزاقهم وآجالهم وأعمالهم قبل خلقهم، وهو تقدير ثانٍ بعد التقدير الأول، كما جاء في حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما منكم من أحد، وما من نفس منفوسة، إلا كُتب مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة» قال رجل: يا رسول الله، أفلا نتكل علىٰ كتابنا، وندع العمل؟ فمن كان منا من أهل

---

(١) رواه الطبراني في «الأوسط» (٩/ ١٧٩) وقال: «لم يرو هذا الحديث عن ابن أبي ليلىٰ إلا محمد بن جابر، ولا رواه عن نافع إلا ابن أبي ليلىٰ»، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٤٣): «وفيه محمد بن جابر اليمامي، وهو ضعيف من غير تعمد كذب»، وقال ابن حجر عنه في التقريب (ص٨٣١): «صدوق، ذهبت كتبه؛ فساء حفظه وخلط كثيرًا، وعمي فصار يلقن»، والحديث ضعفه الألباني في «السلسلة الضعيفة» (١١/ ٧٦٢) رقم (٥٤٤٨).

(٢) ألفه ابن القيم رحمه الله في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، فأحسن وأبدع في إيضاح هذه المسائل، وقد طُبع أكثر من طبعة، منها: طبعة مكتبة العبيكان، بتحقيق: عمر الحفيان، في مجلدين.

السعادة، فسيصير إلىٰ عمل أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاء، فسيصير إلىٰ عمل أهل الشقاوة، قال: «أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاء»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧﴾ [الليل: ٥-٧] الآية»[1].

الثالث: تقدير الرب تبارك وتعالىٰ والجنين في بطن أمه، وهو تقدير شقاوته وسعادته ورزقه وأجله وعمله وسائر ما يلقاه. كما جاء في حديث ابن مسعود المتقدم.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «فاجتمعت هذه الأحاديث والآثار علىٰ تقدير رزق العبد وأجله وشقاوته وسعادته وهو في بطن أمه، واختلفت في وقت هذا التقدير، وهذا تقدير بعد التقدير الأول السابق علىٰ خلق السماوات والأرض وبعد التقدير الذي وقع يوم استخراج الذرية بعد خلق أبيهم آدم... وكثير من الناس يظن التعارض بين الحديثين ولا تعارض بينهما بحمد الله وأن الملك الموكل بالنطفة يكتب ما يقدره الله سبحانه علىٰ رأس الأربعين الأولىٰ، حتىٰ يأخذ في الطور الثاني وهو العلقة.

وأما الملك الذي ينفخ فيه فإنما ينفخها بعد الأربعين الثالثة، فيؤمر عند نفخ الروح فيه بكتب رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته؛ وهذا تقدير آخر غير التقدير الذي كتبه الملك الموكل بالنطفة.

ولهذا قال في حديث ابن مسعود: «ثم يرسل إليه الملك فيؤمر بأربع كلمات»، وأما الملك الموكل بالنطفة فذاك راتب معها ينقلها بإذن الله من حال إلىٰ حال...

---

(١) رواه البخاري (٦/ ١٧١) رقم (٤٩٤٨) كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩﴾ [الليل: ٩].

فهو تقدير بعد تقدير فاتفقت أحاديث رسول الله ﷺ وصدق بعضها بعضًا، ودلت كلها علىٰ إثبات القدر السابق ومراتب التقدير.

وما يؤتىٰ أحد إلا من غلط الفهم أو غلط في الرواية؛ ومتىٰ صحت الرواية وفهمت كما ينبغي تبين أن الأمر كله من مشكاة واحدة صادقة متضمنة لنفس الحق، وبالله التوفيق»[(١)].

الرابع: التقدير في ليلة القدر، وذكر فيه ابن القيم[(٢)]: قول ابن عباس رضي الله عنهما: «يكتب من أم الكتاب في ليلة القدر ما يكون في السنة، من موت وحياة ورزق ومطر، حتىٰ الحجاج، يقال: يحج فلان، ويحج فلان»[(٣)]، وعن سعيد بن جبير أنه قال: «إنك لترىٰ الرجل يمشي في الأسواق وقد وقع اسمه في الموتىٰ»[(٤)].

الخامس: التقدير اليومي، كما قال تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ [الرحمن: ٢٩].

قال ابن القيم رحمه الله: «فهذا تقدير يومي، والذي قبله تقدير حولي، والذي قبله تقدير عمري عند تعلق النفس به، والذي قبله كذلك عند أول تخليقه وكونه مضغة، والذي قبله تقدير سابق علىٰ وجوده، لكن بعد خلق السماوات والأرض، والذي قبله تقدير سابق علىٰ خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة؛ وكل واحد من هذه التقادير كالتفصيل من التقدير السابق».

فهذه المقادير: منها ما لا يتغير ولا يتبدل وهو ما في اللوح المحفوظ، فلا يزاد فيه، ولا ينقص منه.

---

(١) شفاء العليل (١/ ١٠٧).

(٢) شفاء العليل (١/ ١١٠).

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٢٨٧).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢١/ ١٠).

ومنها: ما يتغير ويتبدل، فيمحو الله ما يشاء ويثبت منه، وهو ما قدره الله تعالىٰ مرتبطًا بأسبابه، وذلك في بقية المقادير: العمرية، والسنوية، واليومية[(١)].

وقد روىٰ ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله: «﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩)﴾ [الرعد: ٣٩] قال: كتابان، يمحو الله ما يشاء من أحدهما ويثبت، ﴿وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (٣٩)﴾ [الرعد: ٣٩]»[(٢)].

وأما أثرا عمر وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وغيرهم من السلف الذين كانوا يدعون الله أن يثبتهم سعداء، ويمحو شقاوتهم من الكتاب فمحمول علىٰ التقدير المرتبط بأسبابه، وذلك يتغير ويتبدل، بخلاف ما في اللوح المحفوظ.

وعليه: فلا يصح إطلاق القول الأول بأنه مذهب لهما، كما تقدم في كلام ابن الجوزي.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «والله سبحانه جاعل ذلك كله وخالقه فيهم بأسبابٍ منهم، وتلك الأسباب قد تكون أمورًا عدمية يكفي فيها عدم مشيئة أضدادها، فلا يشاء سبحانه أن يخلق للعبد أسباب الهدىٰ، فيبقىٰ علىٰ العدم الأصلي؛ وإن أراد من عبده الهداية فهي لا تحصل حتىٰ يريد من نفسه إعانته وتوفيقه فإذا لم يرد سبحانه من نفسه ذلك لم تحصل الهداية.

فصل: ومما ينبغي أن يعلم أنه لا يمتنع مع الطبع والختم والقفل حصول الإيمان، بأن يفك الذي ختم علىٰ القلب، وطبع عليه وضرب عليه القفل ذلك الختم والطابع والقفل، ويهديه بعد ضلاله، ويعلمه بعد جهله، ويرشده بعد

---

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢١٩)، شرح الأربعين النووية لصالح آل الشيخ (ص٩٦).

(٢) جامع البيان (١٣/ ٥٦٢).

غيه، ويفتح قفل قلبه بمفاتيح توفيقه، التي هي بيده حتىٰ لو كتب علىٰ جبينه الشقاوة والكفر لم يمتنع أن يمحوها ويكتب عليه السعادة والإيمان»[(١)]، ثم أورد أثر عمر رضي الله عنه: «اللهم إن كنت كتبتني شقيا فامحني واكتبني سعيدًا، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت»[(٢)].

قال ابن تيمية رحمه الله: «والأجل أجلان: أجل مطلق، يعلمه الله، وأجل مقيد، وبهذا يتبين معنىٰ قوله ﷺ: «**من سره أن يبسط له في رزقه، وينسأ له في أثره فليصل رحمه**»، فإن الله أمر الملَك أن يكتب له أجلًا، وقال: إن وصل رحمه زدته كذا وكذا، والملك لا يعلم أيزداد أم لا، لكن الله يعلم ما يستقر عليه الأمر، فإذا جاء ذلك لا يتقدم ولا يتأخر»[(٣)].

وقال أيضًا: «الرزق نوعان: أحدهما: ما علمه الله أنه يرزقه، فهذا لا يتغير.

والثاني: ما كتبه وأعلم به الملائكة، فهذا يزيد وينقص بحسب الأسباب»[(٤)].

قال ابن عطية رحمه الله: «وقد تخبط الناس في معنىٰ هذه الألفاظ، والذي يتخلص به مشكلها: أن نعتقد أن الأشياء التي قدرها الله تعالىٰ في الأزل وعلمها بحالٍ ما، لا يصح فيها محو ولا تبديل، وهي التي ثبتت في أم الكتاب وسبق بها القضاء، وهذا مروي عن ابن عباس وغيره من أهل العلم؛ وأما الأشياء التي قد أخبر الله تعالىٰ أنه يبدل فيها وينقل - كعفو الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية بعد تلاوتها واستقرار حكمها - ففيها يقع المحو والتثبيت فيما يقيده الحفظة

---

(١) شفاء العليل (١/ ٢٨٨).

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٣/ ٥٦٤).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٥١٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٥٤٠).

ونحو ذلك»[١]، ثم وجّه أثر عمر وابن مسعود، فقال: «وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعن عبد الله بن مسعود أنهما كانا يقولان في دعائهما: اللهم إن كنت كتبتنا في ديوان الشقاوة فامحنا وأثبتنا في ديوان السعادة، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت.

قال القاضي أبو محمد: وهذا دعاء في غفران الذنوب وعلىٰ جهة الجزع منها. أي اللهم إن كنا شقينا بمعصيتك وكتب علينا ذنوب وشقاوة بها فامحها عنا بالمغفرة، وفي لفظ عمر في بعض الروايات بعض من هذا، ولم يكن دعاؤهما البتة في تبديل سابق القضاء ولا يتأول عليهما ذلك».

ولفظ عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي أشار إليه: هو ما رواه عنه ابن جرير أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال - وهو يطوف بالبيت ويبكي -: «اللهم إن كنت كتبت عليّ شقوة أو ذنبًا فامحه، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت، وعندك أم الكتاب، فاجعله سعادة ومغفرة»[٢].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: «والعقيدة: أنه لا تبديل لقضاء الله، وهذا المحو والإثبات مما سبق به القضاء، وقد تقدم أن من القضاء ما يكون واقعًا محتومًا - وهو الثابت -، ومنه ما يكون مصروفًا بأسباب - وهو الممحو - والله أعلم»[٣].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن من رأىٰ أن المراد بالمحو والإثبات في الشرائع، أو في المخلوقات التي أخبر الله تعالىٰ بتغيرها وتبديلها كالقرون الماضية، والآباء والأبناء، والشمس والقمر وغيرها، مما أخبر الله عَزَّوَجَلَّ بأنه يُغيره ويبدله، فلا يرد

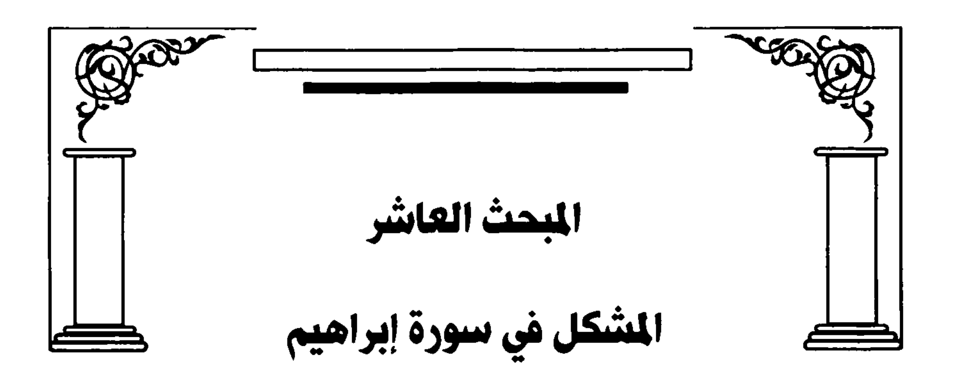
---

(١) المحرر الوجيز (ص١٠٤٣).

(٢) جامع البيان (١٣/ ٥٦٣).

(٣) الجامع (١٢/ ٩٤).

عليه الإشكال؛ وأما من رأىٰ أن المراد بالمحو والإثبات في المقادير، فالإشكال يزول بأن يقال: إن من المقادير ما لا يتغير ولا يتبدل وهو ما في اللوح المحفوظ، ومنها ما يُغيره الله ويبدله كيف يشاء سبحانه، وله الحكمة البالغة في ربط الأسباب بمسبباتها، والله أعلم وأحكم.



المبحث العاشر

المشكل في سورة إبراهيم

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ﴿٣١﴾﴾ [إبراهيم: ٣١].

❖ نص الإشكال:

نقل الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن ابن الأنباري أنه: «لا تنافي بين هذه الآية، وبين قوله ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف: ٦٧]»(١).

وممن أورد الإشكالَ الرازيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «فإن قيل: كيف نفىٰ المخالة في هاتين الآيتين مع أنه تعالىٰ أثبتها في قوله: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧]؟»(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، فقد نفىٰ الله عَزَّ وَجَلَّ الخلة في سورة إبراهيم، وأثبتها في سورة الزخرف، فما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بجواب ابن الأنباري بأن لذلك اليوم أحوالًا ومواطن

---

(١) البسيط (١٢/ ٤٧٩).

(٢) التفسير الكبير (١٩/ ٩٦).

مختلفة، ففي بعضها يشتغل كل خليل عن خلة خليله، وفي بعضها يتعاطف أولياء الله بالمخالة.

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

الخلة: نوع من الصداقة والمحبة، قال الزجاج رَحِمَهُ اللهُ: «الخليل: المحب الذي ليس في محبته خلل»، وقال: «فمعناها أنه يسد كل محب خَلَلَ صاحبه في المودة وفي الحاجة إليه»(١)، وقد تكرر ورود الخلة في القرآن نفيًا وإثباتًا، مما قد يُوهم التعارض.

ومن المتقرر أن موهم التعارض من أسباب الإشكال، فإذا أثبتت آيةٌ أمرًا، ونفته آيةٌ أخرىٰ، فقد يحصل إشكال بسببه، ويُتوهم منه التعارض، وسبيل الخلوص من هذا الإشكال الجمع بين الآيات، بأن تحمل كل آية علىٰ معنىٰ خلاف الأخرىٰ، أو أن يحمل المطلق علىٰ المقيد، والعام علىٰ الخاص، ونحو ذلك.

وفي هذه الآية من سورة إبراهيم نفىٰ الله عَزَّوَجَلَّ الخلة فقال: ﴿مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ﴿٣١﴾﴾ [إبراهيم: ٣١]، بينما أثبتها للمتقين في سورة الزخرف فقال: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف: ٦٧].

وقد جمع ابن الأنباري بين الآيات بأن ذلك يختلف بحسب اختلاف الأحوال في يوم القيامة، فإن له أحوالًا وأهوالًا، يختلف بعضها عن بعض، في الشدة.

ففي بعض المواطن: يعظم الكرب، وتزداد الشدة حتىٰ ينشغل كل واحد بنفسه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يَسْـَٔلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا ﴿١٠﴾﴾ [المعارج: ١٠]، وقوله: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾ [عبس: ٣٤- ٣٧]، حينها ينشغل كل خليل عن خلة خليله.

---

(١) معاني القرآن (٢/ ١١٢)، وانظر: تهذيب اللغة (٦/ ٥٦٧) مادة: خلل.

وفي مواطن أخر: يأذن الله عَزَّوَجَلَّ لأهل الإيمان والتقوىٰ فيعطف بعضهم علىٰ بعض.

وهذا أحد الأجوبة.

الثاني: أن الخلة المنفية في سورة إبراهيم خلة توجب العفو والصفح عن المذنب، كخلة الصديق عن صديقه وصفحه عنه في الدنيا إذا كان مستحقًا للعقاب، فيخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن النفس إذا وجب عليها عقاب فلا خلة يومئذ يعفىٰ عنها بسببها، بل ذلك منتفٍ يوم القيامة، والأمر بالعدل والقسط.

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ﴾ [إبراهيم: ٣١] لا يقبل فيه فدية وعوض من نفس وجبَ عليها عقاب الله بما كان منها من معصية ربها في الدنيا، فيقبل منها الفدية، وتترك فلا تعاقب... وقوله: ﴿وَلَا خِلَٰلٌ﴾ [إبراهيم: ٣١] يقول: وليس هناك مخالة خليل، فيصفح عمن استوجب العقوبة عن العقاب لمخالته، بل هنالك العدل والقسط»(١).

الثالث: أن الخلة المنفية هي خلة الكافرين وصداقتهم، فلا تنفعهم تلك الصداقة يوم القيامة، والخلة المثبتة خلة المؤمنين، ففي يوم القيامة تنقطع كل خلة إلا خلة المؤمنين(٢).

فعموم الخلال المنفية مخصوص بما سوىٰ خلال المؤمنين المتقين.

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قلت: والمراد من هذا أنه يخبر تعالىٰ أنه لا ينفع أحدًا بيعٌ ولا فدية، ولو افتدىٰ بملء الأرض ذهبًا لو وجده، ولا ينفعه صداقة أحد ولا شفاعة أحد إذا لقي الله كافرًا، قال الله تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ

---

(١) جامع البيان (١٣/ ٦٨٠).

(٢) انظر: تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (٢/ ٣٧٠)، النكت والعيون (٣/ ١٣٧).

شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [البقرة: ١٢٣]، وقال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾ [البقرة: ٢٥٤]»(١).

الرابع: أن الخلة المنفية هي خلة النفع التي يملكونها في الدنيا، فإن الخليل يقدر علىٰ نفع خليله في الدنيا، أما في الآخرة فلا يملك أحدٌ لأحدٍ نفعًا ولا ضرًا.

قال مقاتل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَلَا خِلَٰلٌ ﴿٣١﴾﴾ [إبراهيم: ٣١] يعني ولا خلة؛ لأن الرجل إذا نزل به ما يكره في الدنيا قبل موته، قُبل منه الفداء، أو يشفع له خليله، والخليل المحب، وليس في الآخرة من ذلك شيء، وإنما هي أعمالهم يثابون عليها»(٢).

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نفىٰ يومئذ الخلة بقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] ومعلوم أنه إنما نفىٰ الخلة المعروفة ونفعها المعروف كما ينفع الصديقُ الصديقَ في الدنيا كما قال: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾﴾ [الانفطار: ١٧-١٩] وقال: ﴿لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾ يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ ۖ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ ۚ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] ولم ينف أن يكون في الآخرة خلة نافعة بإذنه فإنه قد قال: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزخرف: ٦٧]»(٣).

الخامس: أن الخلة المنفية ما كانت لغير الله، والمثبتة ما كان خالصة لله جَلَّ جَلَالُهُ.

(١) تفسيره (٤/ ٦٢٤).

(٢) تفسيره (٢/ ٤٠٧).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١/ ١١٩).

قال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يحتمل وجهين:

أحدهما: أي لا تنفعهم الخلة التي كانت بينهم في الدنيا مما ليست لله، فهي تصير عداوة في الآخرة كقوله: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ ..﴾ الآية [الزخرف: ٦٧] أخبر أن الأخلاء الذين كانوا يخالون في الدنيا للدنيا فهم الأعداء إلا الخلة التي كانت لله فهي تنفع أهلها، وهو ما ذكر عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [العنكبوت: ٢٥] وأمثاله، يخبر أن الخلة التي كانت بينهم في الدنيا، لا لله، فهي تصير عداوة في الآخرة حتىٰ يتبرأ بعضهم من بعض.

والثاني: أي: يكون لهم شفعاء وأخلاء، ولكن لا يشفعون كقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] أو يشفعون لهم، لكن لا تقبل شفاعتهم كقوله: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَـٰعَةُ ٱلشَّـٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]»(١).

وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف نفىٰ المخالة في هاتين الآيتين، مع أنه تعالىٰ أثبتها في قوله: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ ۝٦٧﴾ [الزخرف: ٦٧]؟ قلنا: الآية الدالة علىٰ نفي المخالة محمولة علىٰ نفي المخالة بسبب ميل الطبيعة ورغبة النفس، والآية الدالة علىٰ ثبوت المخالة محمولة علىٰ حصول المخالة الحاصلة بسبب عبودية الله تعالىٰ، ومحبة الله تعالىٰ، والله أعلم».

وهذه الأجوبة لا تعارض بينها، والآية محتملة لها، وعندنا قاعدتان: الأولىٰ: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجمع، حمل عليها(٢).

---

(١) تأويلات أهل السنة (٦/ ٣٩٦).

(٢) قواعد التفسير (٢/ ٨٠٧).

الثانية: الآيات التي توهم التعارض يُحمل كل نوع منها علىٰ ما يليق به ويناسب المقام، كلٌّ بحسبه[1].

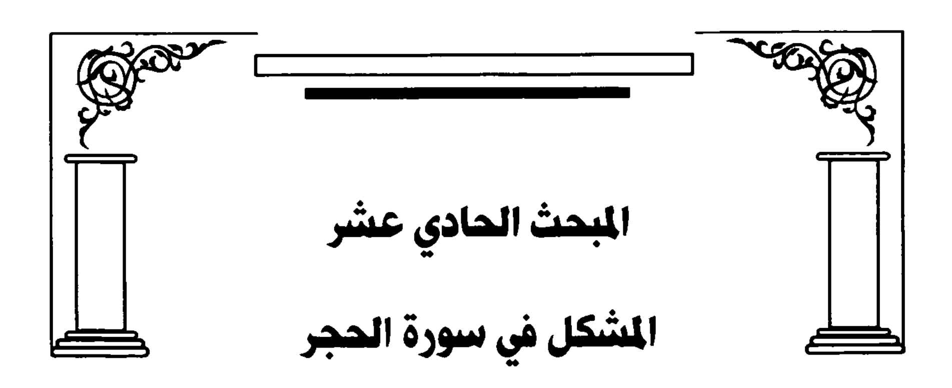
❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر أن الخلة خلتان: خلة مثبتة، وخلة منفية، والمثبتة غير المنفية، فتحمل كل آية علىٰ ما يناسبها، ففي سورة الزخرف بيان للخلة المثبتة، وفي سورة إبراهيم بيان للخلة المنفية.

فالمثبتة خلة المتقين، والمنفية ما كان لنفيها سبب، إما شدة الموقف وانشغال كل خليل بنفسه، فلا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا ولا يملكه لغيره، أو قيام مانع بالخليل كالكفر، أو كون الخلة في الدنيا لغير الله ﷻ، ويُستثنىٰ من العموم الوراد في سورة إبراهيم، ما استثناه الله في سورة الزخرف، وبهذا تجتمع الأدلة، ويزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) قواعد التفسير (٢/ ٦٩٨).



المبحث الحادي عشر

المشكل في سورة الحجر

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: لم اشتغلت الصحابة بجمع القرآن في الصحف، وقد وعد الله حفظه، وما حفظه الله فلا خوف عليه؟»[١].

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ عنه بجوابين: الأول: أن جمعهم للقرآن كان من أسباب حفظ الله إياه، ولما أراد حفظه قيضهم لذلك.

الثاني: جواب ابن الأنباري رَحِمَهُ اللَّهُ: أنهم أرادوا تسهيل القرآن علىٰ الناس وتقريب مطلبه بالذي فعلوه، لكي يسهل تناوله علىٰ من أراد حفظه وقراءته إذا رآه مجموعًا في صحيفة، ولو لم يفعلوا ما كان يضيع إذ ضمن الله حفظه[٢].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

الله جَلَّ جَلَالُهُ قادر علىٰ كل شيء، وإذا أراد أمرًا فإنما يقول له: كن فيكون، ولكنه

---

(١) البسيط (١٢/ ٥٤٧).

(٢) البسيط (١٢/ ٥٤٧).

سبحانه قد سنّ في الكون سنة، وهي ربط الأسباب بمسبباتها، وجعل لكل شيء سببًا.

ولما تكفل بحفظ القرآن الكريم جعل لحفظه أسبابًا كثيرة، وأودعه في صدور الذي أوتوا العلم، وهيأ الأسباب لهذا الأمر العظيم، بل جعل هذا النوع من الحفظ - وهو حفظه في الصدور - هو الأصل، ولما وصفه قال: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩].

ولـمّا علم سبحانه ما سيطرأ علىٰ المسلمين - من تغيرات وأحداث، ككثرة القتل، مع ضعف الحفظ في الناس، ونقص اعتمادهم عليه، واتساع رقعة البلاد الإسلامية، وتفرق الناس في الأمصار البعيدة، وغيرها من مستجدات - هيأ نوعًا آخر لحفظه: وهو حفظه في السطور، فصار مكملًا للنوع الأول، ومعينًا عليه، فشرع سبحانه الحفظين إبّان نزوله.

ثم ظهر في هذا الزمن أنواع عديدة من الحفظ، كحفظه في وسائل التخزين الحديثة المتنوعة المقروءة والمسموعة، وهذا من فضل الله ورحمته بعباده[١].

فإذا تقرر هذا: ظهر جليًا الجواب عن هذا الإشكال، فكما قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ إن جمع الصحابة من أسباب حفظ الله عَزَّوَجَلَّ للقرآن.

وفي تسمية القرآن كتابًا في عدد من الآيات إشارة إلىٰ ذلك، أي أنه سيجمع كله مكتوبًا، كما جُمع مقروءًا ومحفوظًا.

وقد كان جمع الصحابة للقرآن جمعًا في مكان واحد بين دفتي مصحف واحد، وإلا فقد كان القرآن كله مكتوبًا في زمن النبي ﷺ وموجودًا عند الصحابة بأمر من النبي ﷺ، فإنه كلما نزل عليه شيء من القرآن دعا أحد كتاب

---

(١) انظر: كتابة المصحف الشريفة وطباعته، د. محمد العوفي (ص١٢٠).

الوحي فكتبه[١]، فنقله الصحابة لمن بعدهم بالتواتر مقروءًا ومكتوبًا.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «والقرآن الذي بين لوحي المصحف متواتر؛ فإن هذه المصاحف المكتوبة اتفق عليها الصحابة ونقلوها قرآنًا عن النبي ﷺ؛ وهي متواترة من عهد الصحابة؛ نعلم علمًا ضروريًا أنها ما غيرت»[٢].

وقال رَحِمَهُ اللهُ: «فإن المانع من جمعه علىٰ عهد رسول الله ﷺ كان أن الوحي كان لا يزال ينزل، فيغير الله ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو جمع في مصحف واحد لتعسر أو تعذر تغييره كل وقت، فلما استقر القرآن بموته ﷺ واستقرت الشريعة بموته ﷺ أمن الناس من زيادة القرآن ونقصه، وأمنوا من زيادة الإيجاب والتحريم»[٣].

وقال أيضًا: «فإذا ثبت أنه أمر به ﷺ أو استحبه فهو سنة،... كما جمع الصحابة القرآن في المصحف... وقد قال ﷺ: «لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[٤]، فشرع كتابة القرآن»[٥]؛ فثبت أن الكتابة شرعت بالوحي.

ولا ريب أن في جمع الصحابة للقرآن - كما قال ابن الأنباري - تسهيلًا علىٰ الناس وتقريبًا لمطلبه بالذي فعلوه، فيسهل تناوله علىٰ من أراد حفظه وقراءته إذا رآه مجموعًا في مصحف واحد.

---

(١) انظر: كتاب المصاحف لابن أبي داود، (ص١١٩) باب من كتب الوحي لرسول الله ﷺ.

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٥٦٩).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٩٧).

(٤) رواه مسلم (٨/ ٢٢٩) رقم (٣٠٠٤) كتاب الزهد والرقاق، باب التثبت في الحديث.

(٥) مجموع الفتاوىٰ (٢١/ ٣١٧).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أنه لا إشكال في جمع الصحابة للقرآن، إذ إن كتابته كانت بأمر من النبي ﷺ الذي لا ينطق عن الهوىٰ إن هو إلا وحي يوحىٰ، وذلك من الأسباب التي هيأها الله تعالىٰ لحفظ كتابه الكريم. والحمد لله رب العالمين.

الثاني: **المشكل في قوله تعالىٰ:** ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَـٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَـٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَـٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحجر: ٢٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل كيف قال (لواقح) وهي ملقِّحة؟»[١]؛ وممن أورده: الفراء وابن جرير والأزهري[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

وجه الإشكال: في وصف الرياح بأنها لواقح، جمع لاقح؛ واللاقح ضد الحائل، تشبيهًا بالأنثىٰ الحامل، ومنه يقال: ناقة لاقح وناقة حائل؛ والناقة اللاقح التي ألقحها الفحل فحملت ماءه في جوفها[٣]. فالفحل: ملقِّح، واللاقح: ملقَّحة.

والرياح إذا كانت تلقح السحاب والشجر فهي ملقِّحة، وليست لاقح، فوقع هذا الإشكال: لِـمَ سميت لاقح، وهي ملقِّحة وقد عُلِم أنها تلقح السحاب

---

(١) البسيط (١٢/ ٥٧٧).

(٢) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٨٧)، جامع البيان (١٤/ ٤٢)، تهذيب اللغة (٤/ ٥٥) مادة: لقح.

(٣) انظر: تهذيب اللغة (٤/ ٥٣) مادة: لقح؛ (٥/ ٢٤٣) مادة: حول.

والشجر وإنما توصف باللقح الملقوحة، لا الملقِح؟[١].

❖ دفع الإشكال:

أورد الواحدي ثلاثة أجوبة:

الأول: أن لواقح هاهنا بمعنىٰ ملاقح، جمع ملقِّحة.

الثاني: أن لواقح بمعنىٰ ذات لقح.

الثالث: أن لواقح جمع لاقح، علىٰ بابها، كما هي عليه.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختُلف في هذه الكلمة علىٰ ثلاثة أقوال كما ذكره الواحدي:

الأول: ما ذهب إليه أبو عبيدة من أن لواقح هاهنا بمعنىٰ ملاقح، جمع ملقِّحة.

الثاني: ما جوّزه الزجاج والنحاس من أن لواقح بمعنىٰ ذات لقح.

الثالث: ما ذهب إليه الفراء وغيره من أن لواقح جمع لاقح، علىٰ بابها.

واعترض الواحدي علىٰ القول الثاني، وبيّن أنهم إن أرادوا بقولهم (ذات لقح) أن الريح هي الحامل نفسها لم يحتج فيها إلىٰ هذا القول[٢]، فصار هذا القول: محتملًا للقول الأول والثالث ولا يخرج معناه عن أحدهما فرجعت الأقوال إلىٰ قولين:

الأول: أن الرياح وصفت بأنها لواقح، بمعنىٰ ملاقح، لأنها تلقح السحاب والشجر، فهي ملقِّحة؛ والعرب قد تفعل هذا، فتحذف الميم، لأنها تعيد الكلمة إلىٰ أصلها، وأصلها: لقح، بدون ميم، فأجروها علىٰ الأصل، فقالوا: لاقح،

---

(١) انظر: جامع البيان (١٤/ ٤٢).

(٢) البسيط (١٢/ ٥٨١).

وجمعها لواقح، وإن كان معناها: ملاقح. وهذا اختيار أبي عبيدة[(١)]، واستدرك عليه ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «ولست أدري ما اضطره إلىٰ هذا التفسير بهذا الاستكراه، وهو يجد العرب تسمي الرياح لواقح، والريح لاقحًا»[(٢)].

الثاني: أن الرياح وصفت بأنها لواقح مع أنها ملقِحة، لأنها هي نفسها تَلقَح، كما تلقح الناقة، بما تحمله بجوفها، فهي لاقح.

وصح وصفها بأنها لاقح بكونها تلقح بمرورها علىٰ التراب والماء، فيكون فيها اللقاح، كما يكون في الناقة، فيقال: ناقة لاقح، واستشهدوا علىٰ ذلك أن الله عَزَّوَجَلَّ وصف الريح بالعقم فقال: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴿٤١﴾﴾ [الذاريات: ٤١] فجعلها عقيمًا إذ لم تلقح[(٣)].

وكذلك صح وصفها بذلك، كما قيل: ليل نائم، والنوم فيه، أي أنه منوم يُنام فيه؛ وكما قيل: سر كاتم، وهو مكتوم في صدر من يكتمه؛ وكما قيل: ماء دافق، وهو مدفوق، أي من صفاته أنه مدفوق؛ فجاز «مفعول» لـ«مُفْعَل»، ومنه: قيل للمبرَز: مبروز[(٤)]؛ كما جاز «فاعل» لـ«مفعول»[(٥)]، فقيل: دافق، وهو مدفوق؛ وهذا اختيار الفراء والأخفش وابن قتيبة والزجاج والنحاس والواحدي[(٦)].

---

(١) مجاز القرآن (ص١٣٤).

(٢) غريب القرآن (ص ٢٣٦).

(٣) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٨٧)، جامع البيان (١٤/ ٤٢)، تهذيب اللغة (٤/ ٥٥) مادة: لقح، البسيط (١٢/ ٥٨١).

(٤) يقال: أبرز الكتاب إذا نشره وأظهره، فهو مبرَز ومبروز. انظر: القاموس المحيط (ص٥٠٢) مادة: برز.

(٥) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٨٧)، جامع البيان (١٤/ ٤٣)، تهذيب اللغة (٤/ ٥٥) مادة: لقح، البسيط (١٢/ ٥٨٠).

(٦) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٨٧)، غريب القرآن (ص ٢٣٦)، البسيط (١٢/ ٥٨٢).

قال الأخفش رَحِمَهُ اللَّهُ: «جعلها علىٰ «لاقح» كأن الريح لِقحت لأن فيها خيرًا، فقد لقحت بخير؛ وقال بعضهم: الرياح تُلقح السحاب، فقد يدل علىٰ ذلك المعنىٰ، لأنها إذا أنشأته وفيها خير، وصل ذلك إليه»(١).

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقال للريح لقحَت، إذا أتت بالخير، كما قيل لها: عقيم، إذا لم تأت بخير»(٢).

وبيّن النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: أنه يجوز أن يقال لها: لاقح، أي حامل كما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالًا﴾ [الأعراف: ٥٧]، فأقَلَّت وحملت بمعنىٰ واحد(٣).

واختار ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا تعارض بين القولين؛ فالرياح ملقِّحة ولاقح في الوقت نفسه، فقال: «والصواب من القول في ذلك عندي: أن الرياح لواقح كما وصفها به جل ثناؤه من صفتها، وإن كانت قد تُلقِح السحاب والأشجار، فهي لاقحة ملقِحة.

ولقحها: حملها الماء؛ وإلقاحها السحاب والشجر: عملها فيه، وذلك كما قال عبد الله بن مسعود... في قوله: ﴿وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر: ٢٢] قال: «يرسل الله الرياح فتحمل الماء، فتجري السحاب، فَتُدِرُّ كما تدر اللقحة ثم تمطر»... فقد بيَّن عبد الله بقوله: يرسل الرياح فتحمل الماء، أنها هي اللاقحة بحملها الماء، وإن كانت ملقِحة بإلقاحها السحاب والشجر»(٤).

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقيل: لواقح بمعنىٰ ملقِحة، وهو الأصل، ولكنها لا

---

(١) معاني القرآن (٢/ ٤١١).

(٢) معاني القرآن (٣/ ١٧٧).

(٣) معاني القرآن (٤/ ٢٠).

(٤) جامع البيان (١٤/ ٤٣).

تُلقِح إلا وهي في نفسها لاقح»[١].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولواقح: صالح لأن يكون جمع لاقح، وهي الناقة الحبلىٰ... وصالح لأن يكون جمع ملقح، وهو الذي يجعل غيره لاقحًا، أي الفحل إذا ألقح الناقة فإن فواعل يجيء جمع مُفْعِل مذكرٍ نادرًا... ومن بلاغة الآية إيراد هذا الوصف لإفادة كلا العملين اللذين تعملهما الرياح، وقد فسرت الآية بهما»[٢].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن لا تعارض بين القولين، فالرياح ملقحة ولاقح، وقد جاء وصفها في القرآن بالوصفين كليهما؛ وبهذا يزول الإشكال والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٩٢﴾ [الحجر: ٩٢].

❖ نص الإشكال:

ذكر الواحدي قول ابن عباس في وجه الجمع بين هذه الآية وآية سورة الرحمن: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ۝٣٩﴾ [الرحمن: ٣٩] وهو: أنهم لا يُسألون سؤال استفهام، لأنه علم ما عملوا، ولكن يُسألون سؤال تقريع[٣]؛ وممن أورده: الثعلبي والبغوي والقرطبي والشنقيطي[٤].

---

(١) الجامع (١٢/ ١٩٤)، وانظر: التفسير الكبير (١٩/ ١٣٥).

(٢) التحرير والتنوير (١٤/ ٣٧).

(٣) البسيط (١٢/ ٦٦٨) وقول ابن عباس رواه ابن جرير في جامع البيان (١٤/ ١٤١) بنحوه.

(٤) دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٣).

قال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعترضت الملاحدة بأبصار كليلة، وأفهام عليلة علىٰ هذه الآية علىٰ قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمن: ٣٩] وحكموا عليهما بالتناقض»[1]. ثم ذكر الجواب عنه.

وقال البغوي وابن الجوزي: فإن قيل: كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالىٰ: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴿٣٩﴾﴾ [الرحمن: ٣٩][2].

❖ تحرير محل الإشكال:

أقسم الله عَزَّوَجَلَّ في سورة الحجر أنه سيسأل الخلق أجمعين يوم القيامة، بينما بيّن في سورة الرحمن أنه لن يُسأل أحدٌ عن ذنبه يوم القيامة، فصار هذا مما يوهم التعارض، فما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بأن السؤال المشار إليه في سورة الحجر: سؤال توبيخ وتقريع، بينما السؤال المشار إليه في سورة الرحمن سؤال استفهام، فيُسألون سؤال توبيخ وتقريع، ولا يُسألون سؤال استفهام واستعلام واستخبار[3].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

ذكر العلماء في توجيه الجمع بين الآيتين ثلاثة أوجه:

الأول: ما ذكره الواحدي من أن السؤال المذكور في سورة الحجر سؤال توبيخ وتقريع، فيقال لهم: لم قَسمتم القرآن فآمنتم ببعض وكفرتم ببعض؟ ولم جزأتموه أجزاءً فقلتم: سحر، وقلتم: أساطير الأولين؟ وما حجتكم في ذلك؟

---

(١) الكشف والبيان (١٥/ ٥٢٤).

(٢) معالم التنزيل (٢/ ٥٩٨)، زاد المسير (٤/ ٤١٩).

(٣) البسيط (١٢/ ٦٦٨).

فيظهر خزيهم وفضيحتهم عند تعذر الجواب، قال تعالىٰ: ﴿كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ۝٩١ فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝٩٣﴾ [الحجر: ٩٠-٩٣].

وهذا الجواب رواه ابن جرير عن ابن عباس بنحوه[1]، واختاره كثير من المفسرين[2].

قال الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واعتمد قطرب هذا القول، وقال: السؤال علىٰ ضربين: سؤال استعلام واستخبار؛ وسؤال توبيخ وتقرير.

فقوله: ﴿فَيَوۡمَئِذٖ لَّا يُسۡـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ﴾ [الرحمن: ٣٩] يعني: استعلامًا واستخبارًا، لأنه كان عالمًا بهم قبل أن يخلقهم؛ وقوله: ﴿لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٩٢﴾ [الحجر: ٩٢] يعني: تقريعًا وتقريرًا ليريهم العذر في تعذيبه إياهم»[3].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند قوله تعالىٰ: ﴿فَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرۡسِلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَنَسۡـَٔلَنَّ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٦﴾ [الأعراف: ٦] «إن ذلك منه - تعالىٰ ذكره - ليس بمسألة استرشاد، ولا مسألة تَعَرُّفٍ منهم ما هو به غير عالم، وإنما هو مسألة توبيخ وتقرير معناها الخبر...» ثم قال: «فأما الذي هو عن الله منفي من مسألته خلقه، فالمسألة التي هي مسألة استرشاد واستثبات فيما لا يعلمه السائل عنها ويعلمه المسؤول، ليعلم السائل علم ذلك من قبله... وهي المسألة التي نفاها جل ثناؤه عن نفسه بقوله: ﴿فَيَوۡمَئِذٖ لَّا يُسۡـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٞ وَلَا جَآنّٞ ۝٣٩﴾ [الرحمن: ٣٩]،

---

(١) جامع البيان (١٤/ ١٤١).

(٢) انظر: جامع البيان (١٠/ ٦٥)، تفسير السمعاني (٥/ ٣٣٢)، معالم التنزيل (٢/ ٥٩٨)، المحرر الوجيز (ص١٠٨١)، دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٣)، التحرير والتنوير (٢٧/ ٢٦٢).

(٣) الكشف والبيان (١٥/ ٥٢٥).

وبقوله: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٧٨﴾ [القصص: ٧٨]، يعني: لا يسأل عن ذلك أحدًا منهم علم مستثبت، ليعلم علم ذلك من قبل من سأل منه، لأنه العالم بذلك كله وبكل شيء غيره»[١].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ عن هذا الجواب: «هو أوجه الأجوبة لدلالة القرآن عليه، وذلك أن السؤال قسمان: سؤال توبيخ وتقريع وأداته غالبا: لِـمَ؛ وسؤال استخبار واستعلام وأداته غالبا: هل؛ فالمثبت هو سؤال التوبيخ والتقريع، والمنفي هو سؤال الاستخبار والاستعلام»[٢].

الثاني: أن للقيامة أحوالًا ومواطن مختلفة، فيُسألون في مواطن، ولا يُسألون في أخرىٰ[٣]. ومن تلك المواطن التي لا يسألون فيها حين يختم علىٰ أفواههم فتتلكم أيديهم وأرجلهم وتشهد عليهم، كما روىٰ ابن جرير عن قتادة في قوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ۝٣٩﴾ [الرحمن: ٣٩] قال: «قد كانت مسألة ثم خُتم علىٰ ألسنة القوم فتتكلم أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»[٤].

أورد الثعلبي رَحِمَهُ اللهُ عن عكرمة أنه قال: «سألت مولاي عبد الله بن عباس عن الآيتين، فقال: إن يوم القيامة يوم طويل وفيه مواقف، يُسألون في بعض المواقف، ولا يسألون في بعضها؛ ونظيره قوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥﴾ [المرسلات: ٣٥] وقال في آية أخرىٰ: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ۝٣١﴾ [الزمر: ٣١]»[٥].

---

(١) جامع البيان (١٠/ ٦٥).

(٢) دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٣) بتصرف.

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٩/ ٣٦٠)، زاد المسير (٤/ ٤١٩)، الجامع للقرطبي (١٢/ ٢٦٠)، تفسير ابن كثير (٧/ ١١٠)، دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٣)، التحرير والتنوير (٢٧/ ٢٦٢).

(٤) جامع البيان (٢٢/ ٢٣٠).

(٥) الكشف والبيان (١٥/ ٥٢٥).

وقال البيهقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والناس في القيامة لهم أحوال ومواقف، واختلف الإخبار عنهم لاختلاف مواقفهم وأحوالهم»[١].

الثالث: أن إثبات السؤال محمول على السؤال عن التوحيد وتصديق الرسل، وعدم السؤال محمول على ما يستلزمه الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه، وهذا الجواب أورده الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ونسبه للحليمي وقال: «ويدل لهذا قوله تعالى: ﴿مَاذَآ أَجَبۡتُمُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٦٥﴾ [القصص: ٦٥]»[٢].

ويُعترض عليه: بأنه قول يفتقر إلى الدليل، فهذا التفصيل في الأسئلة في كونهم يُسألون عن كذا، ولا يُسألون عن كذا، من علم الغيب، ولا طريق إلى معرفته إلا بالوحي.

وقد دلت سورة المدثر على أنهم يسألون عن شرائع الدين فقال سبحانه: ﴿فِي جَنَّٰتٖ يَتَسَآءَلُونَ ۝٤٠ عَنِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ۝٤١ مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ ۝٤٣ وَلَمۡ نَكُ نُطۡعِمُ ٱلۡمِسۡكِينَ ۝٤٤ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلۡخَآئِضِينَ ۝٤٥ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤٦﴾ [المدثر: ٤٠-٤٦].

الرابع: أن السؤال المنفي محمول على من فعل ذنبًا مكرهًا مضطرًا أو كان قبل البلوغ أو حال الجنون أو النوم.

وهذا الوجه أورده الثعلبي، ولم ينسبه لأحد بل قال: «قال بعضهم»[٣]، ولكن يُعترض عليه بأنه تخصيص لعموم الآية بدون مخصص، ولا شك أن من فعل ذنبًا وهو مكره أو مضطر أو قبل التكليف أنه لا يؤاخذ، لكن حمل الآية عليه فيه بُعد والله أعلم.

---

(١) شعب الإيمان (٢/ ٩٩).

(٢) دفع إيهام الاضطراب (ص١٤٣).

(٣) الكشف والبيان (١٥/ ٥٢٤).

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والقول بالعموم أولىٰ»[(١)].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الجواب الأول والثاني أوجه من غيرهما، لأن القرآن دل عليهما، وبهما يندفع الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أي فائدة لهذا التوقيت، ولا عبادة على الميت؟ وإذا كانت العبادة تنقطع بالموت فلم قال حتىٰ الموت وهو منقطع بالموت لا محالة؟».

❖ **تحرير محل الإشكال:**

أمر الله جَلَّ جَلَالُهُ نبيه ﷺ بالعبادة حتىٰ الموت، ومن المتقرر أن كل عمل سينقطع بالموت لا محالة، سواء أُمر العامل بذلك أم لا يُؤمر، ومن هنا وقع الإشكال: فقد يُتوهم من هذا التحديد وهذا التوقيت للعمل بأن يكون مستمرًا حتىٰ الموت أنه تحصيل حاصل، فأورد الواحدي هذا التساؤل: ما فائدة ذكر التوقيت هنا؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عنه بقول الزجاج: أن معنىٰ الكلام: اعبد ربك أبدًا ما دمت حيًا[(٢)].

---

(١) الجامع للقرطبي (١٢/ ٢٦٠).

(٢) البسيط (١٢/ ٦٧٦)، وقول الزجاج في كتابه معاني القرآن (٣/ ١٨٧).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

فسر السلف معنىٰ اليقين هنا بالموت، والموت أعظم موقن به[١]، فلا يشك مخلوق أنه سيموت؛ وبموته ينقطع عمله الذي أُمر به، حتىٰ إن المكذبين ليقرون بذلك حين يسألون: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر: ٤٢-٤٧]؛ وقد أمر الله سبحانه نبيه ﷺ بالعبادة، ووقّت لها أجلًا وهو الموت، وقد تقرر أن كل عمل سينقطع بالموت، ولو لم يذكره الله سبحانه، وكلام الله ﷻ منزه عن اللغو والحشو وتحصيل الحاصل وما لا طائل تحته، ولا فائدة في ذكره، كل هذا مما يُنزه عنه كلام الله سبحانه، وبناءً علىٰ ذلك ورد هذا الإشكال.

قال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قال قائل كيف تكون عبادة لغير الحي، أي: كيف يعبد الإنسان وهو ميت؟»[٢].

ثم أجاب عنه بقوله: «إن مجاز هذا الكلام مجاز «أبدا»، المعنىٰ: اعبد ربك أبدًا، واعبده إلىٰ الممات، لأنه لو قيل: اعبد ربك - بغير التوقيت - لجاز إذا عبد الإنسان مرة أن يكون مطيعًا، فإذا قال حتىٰ يأتيك اليقين، أي أبدًا وما دمت حيا، فقد أمرت بالإقامة علىٰ العبادة»[٣].

وهو يشير إلىٰ قول كثير من الأصوليين: إن الأمر المطلق - أي غير المقيد بمرة ولا تكرار ولا صفة ولا شرط - لا يقتضي التكرار، وقول بعضهم: إن عُلق

---

(١) انظر: جامع البيان (١٤/ ١٥٤).

(٢) معاني القرآن (٣/ ١٨٧).

(٣) معاني القرآن (٣/ ١٨٧).

الأمر علىٰ شرط اقتضىٰ التكرار وإلا فلا[١].

ففي قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩]، بيان للغاية التي أُمر العبد فيها بالتزام عبادة الله، كما أن فيها قطعًا للطريق علىٰ بعض الزائغين المتأولين والزاعمين بأن للعبادة أجلًا تنتهي إليه؛ لذا كان الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «يا قوم المداومة، المداومة، فإن الله تعالىٰ لم يجعل لعمل المؤمن أجلًا دون الموت، ثم قرأ: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩]»[٢].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويستدل بها علىٰ تخطئة من ذهب من الملاحدة إلىٰ أن المراد باليقين المعرفة، فمتىٰ وصل أحدهم إلىٰ المعرفة سقط عنه التكليف عندهم؛ وهذا كفر وضلال وجهل، فإن الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ كانوا هم وأصحابهم أعلم الناس بالله وأعرفهم بحقوقه وصفاته، وما يستحق من التعظيم، وكانوا مع هذا أعبد الناس وأكثر الناس عبادة ومواظبة علىٰ فعل الخيرات إلىٰ حين الوفاة؛ وإنما المراد باليقين هاهنا الموت»[٣].

❖ الترجيح:

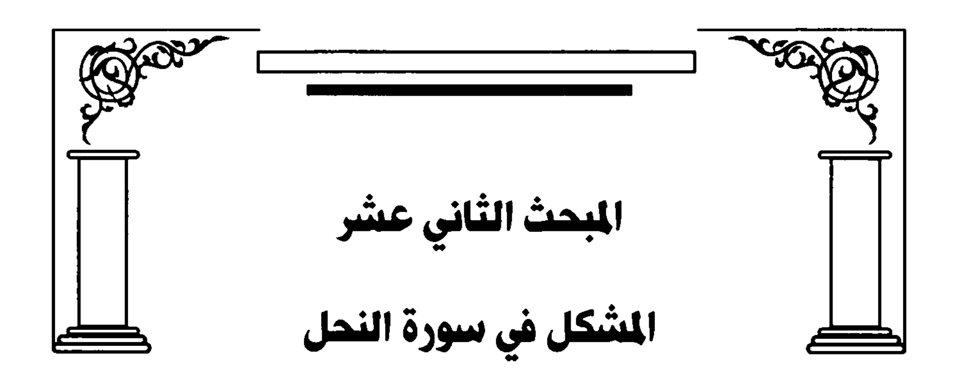
مما سبق يظهر جليًا فائدة هذا التوقيت الذي ذكره الله عَزَّوَجَلَّ، وما دل عليه من معنىٰ، لم يكن حاصلًا بدونه، وبه يزول الإشكال، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/ ٦١٦)، إرشاد الفحول (ص٣٥١)، مذكرة أصول الفقه (ص٣١٤).

(٢) رواه ابن المبارك في «الزهد» (١/ ٧)، وأحمد ابن حنبل في «الزهد» (ص٢٢١).

(٣) تفسيره (٤/ ٦٦٦).



المبحث الثاني عشر

المشكل في سورة النحل

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف خاطب المعدوم بقوله: كن؟»[1].

تقدم هذا الإشكال وجوابه في الموضع الحادي والعشرين من سورة البقرة، عند قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧].

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠].

❖ نص الإشكال:

أشكلت هذه الآية علىٰ الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «لا أدري لم قيل للعذاب: المثل السوء، وللإخلاص: المثل الأعلىٰ»، ثم قال: «فإن قيل: كيف جاء ﴿وَلِلَّهِ

---

(١) البسيط (١٣/ ٥٩).

ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] مع قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]؟»(١)؛ وممن أورده: الطوسي والسمعاني والقرطبي والرازي(٢) وابن القيم.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد أشكل هذا علىٰ جماعة من المفسرين»(٣)، ثم ذكر قول الواحدي السابق.

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال هو موهم التعارض بين الآيتين، ففي قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] جعل سبحانه لنفسه المثل الأعلىٰ، وفي قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤] نهىٰ أن يُجعل له مثلٌ. فما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: لأنه بمعنىٰ الأمثال التي توجب الأشباه، فأما الأمثال التي يضربها الله من غير شبه له بخلقه فحق وصواب؛ لما فيها من الحِكم»(٤).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

من عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد في الأسماء والصفات ما ذكره ابن تيمية: من أن «الأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله: نفيًا وإثباتًا؛ فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفىٰ عنه ما نفاه عن نفسه.

وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير

---

(١) البسيط (١٣/ ٩٨).

(٢) انظر: التبيان (٦/ ٣٩٤)، تفسير السمعاني (٣/ ١٨٠)، الجامع (١٢/ ٣٤٤)، التفسير الكبير (٢٠/ ٢٢٦).

(٣) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٢).

(٤) البسيط (١٣/ ٩٨).

تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل؛ وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد: لا في أسمائه ولا في آياته»[1].

والتمثيل: ذكر مماثل للشيء، ومثلت الشيء بالشيء: جعلته شبيهًا به[2].

وأهل السنة يتبرؤون من تمثيل الله عَزَّوَجَلَّ بخلقه، لا في ذاته ولا في صفاته[3]، امتثالًا لقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فهذا التمثيل هو المنفي في قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ﴾ [النحل: ٧٤].

وأما قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٦٠] فجاء عقب مثلٍ ضربه المشركون لله عَزَّوَجَلَّ حيث جعلوا له البنات، ولهم البنين؛ فبين الله جَلَّجَلَالُهُ أن له أحسن الأمثال وأفضلها، وللمشركين أسوء الأمثال وأقبحها.

قال ابن جرير رَحِمَهُٱللَّهُ: «وهذا خبر من الله جل ثناؤه أن قوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [النحل: ٥٨] والآية التي بعدها مثل ضربه الله لهؤلاء المشركين الذين جعلوا لله البنات، فبين بقوله: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ﴾ [النحل: ٦٠] أنه مثل، وعنىٰ بقوله جل ثناؤه: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [النحل: ٦٠] للذين لا يصدقون بالمعاد والثواب والعقاب من المشركين ﴿مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ﴾ [النحل: ٦٠] وهو القبيح من المثل، وما يسوء من ضرب له ذلك المثل، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ﴾ [النحل: ٦٠] يقول: ولله المثل الأعلىٰ، وهو الأفضل والأطيب، والأحسن، والأجمل، وذلك التوحيد والإذعان له بأنه لا إله

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٣).

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٩٨) مادة: مثل.

(٣) انظر: شرح الواسطية لابن عثيمين (١/ ١٠٢).

غيره؛ وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[1].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ﴾ أي: النقص إنما ينسب إليهم، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ أي: الكمال المطلق من كل وجه، وهو منسوب إليه، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦٠﴾ [النحل: ٦٠]»[2].

إذن: ليس المقصود من الآية أن يُثبت لله سبحانه مماثل في صفاته، فليس كمثله شيء جل شأنه؛ لذا نهىٰ عن أن يضرب له المثل فقال: فلا تضربوا لله الأمثال، أي: لا تمثلوا الله سبحانه بخلقه، ولا تجعلوا له أندادًا، وأشباهًا وأمثالًا، ولا تمثّلوا له الأمثال، ولا تشبهوا له الأشباه فإنه لا مثل له ولا شبه[3].

ومن هنا: قال الواحدي في قوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]: «لأنه بمعنىٰ الأمثال التي توجب الأشباه، فأما الأمثال التي يضربها الله من غير شبه له بخلقه فحق وصواب؛ لما فيها من الحِكم»[4].

وبجوابه أجاب السمعاني والقرطبي والرازي[5].

وقد أوضح ابن القيم هذه المسألة أيما إيضاح، ووجه عبارات السلف في تفسيرها أحسن توجيه، بعدما نقل استشكال الواحدي لها، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جعل مثل السوء المتضمن للعيوب والنقائص وسلب الكمال للمشركين وأربابهم؛ وأخبر أن المثل الأعلىٰ المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده»[6].

---

(١) جامع البيان (١٤/ ٣٠٥).

(٢) تفسيره (٤/ ٦٨٧).

(٣) جامع البيان (١٤/ ٣٠٥)، تفسير ابن كثير (٤/ ٦٩٨).

(٤) البسيط (١٣/ ٩٨).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ١٨٠)، الجامع (١٢/ ٣٤٤)، التفسير الكبير (٢٠/ ٢٢٦).

(٦) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠).

ثم بيّن رَحِمَهُ اللَّهُ أن مسلوب صفات الكمال، له مثل السوء؛ ومن سلب صفات الكمال عن الله فقد جعل له مثل السوء، فمثل السوء هو العدم وما يستلزمه، وضده المثل الأعلىٰ وهو الكمال المطلق، ولما كان الله عَزَّوَجَلَّ هو الأعلىٰ علىٰ كل شيء كان هو الأحق بالمثل الأعلىٰ من كل ما سواه، كما أنه يستحيل أن يشترك اثنان في المثل الأعلىٰ، لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلىٰ من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلىٰ أحدهما، وعليه: فيستحيل أن يكون له مثل أو نظير.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال علىٰ استحالة التمثيل والتشبيه فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة...

وتأمل كيف كان قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١] وقوله ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] من أعظم الأدلة علىٰ ثبوت صفات كماله سبحانه.

فإن قلتَ: قد فهمتُ هذا وعرفته، فما حقيقة المثل الأعلىٰ؟

قلتُ: قد أشكل هذا علىٰ جماعة من المفسرين، واستشكلوا قول السلف فيه، فإن ابن عباس وغيره قالوا: ﴿مَثَلُ ٱلسَّوْءِ﴾ [النحل: ٦٠] العذاب والنار، ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] شهادة أن لا إله إلا الله؛ وقال قتادة: هو الإخلاص والتوحيد[1]، وقال الواحدي: هذا قول المفسرين في هذه الآية ولا أدري لم قيل للعذاب مثل السوء وللإخلاص المثل الأعلىٰ؟ قال: وقال قوم: المثل السوء: الصفة السوء...» ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ موجهًا تفاسير السلف:

---

(١) انظر هذه الأقوال في جامع البيان (١٤/ ٢٥٨)، الكشف والبيان (١٦/ ٦٣)، البسيط (١٣/ ٩٦)، معالم التنزيل (٢/ ٦٢٠).

«قلتُ: المثل الأعلىٰ يتضمن الصفة العليا، وعلم العالمين بها، ووجودها العلمي، والخبر عنها، وذكرها، وعبادة الرب سبحانه بواسطة العلم والمعرفة القائمة بقلوب عابديه وذاكريه.

فها هنا أربعة أمور:

الأول: ثبوت الصفات العليا لله سبحانه في نفس الأمر، علمها العباد أو جهلوها، وهذا معنىٰ قول من فسره بالصفة.

الثاني: وجودها في العلم والتصور، وهذا معنىٰ قول من قال من السلف والخلف: إنه ما في قلوب عابديه وذاكريه من معرفته وذكره ومحبته وإجلاله وتعظيمه؛ وهذا الذي في قلوبهم من المثل الأعلىٰ لا يشترك فيه غيره معه.

الثالث: ذكر صفاته والخبر عنها وتنزيهها عن النقائص والعيوب والتمثيل.

الرابع: محبة الموصوف بها وتوحيده والإخلاص له والتوكل عليه والإنابة إليه؛ وكلما كان الإيمان بالصفات أكمل كان هذا الحب والإخلاص أقوىٰ؛ فعبارات السلف تدور حول هذه المعاني الأربعة لا تتجاوزها»[1].

ولم يرتضِ ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ تفسير المثل بالصفة، بل أبقىٰ اللفظ علىٰ بابه وهو الأصل، وبيّن أنه ليس هناك ضرورة لحمل المثل علىٰ الصفة، ثم قال: «وذلك أنهم إذا قالوا: إن البنات لله؛ فقد جعلوا له مثلًا أبا البنات من البشر، وكثرةُ البنات عندهم مكروه ذميم، فهو مثل السوء الذي أخبر الله تعالىٰ أنه لهم، ليس في البنات فقط؛ لكن لما جعلوه هم في البنات جعله هو لهم علىٰ الإطلاق في كل سوء، ولا غاية أبعد من عذاب النار»[2].

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠-١٠٣٦).

(٢) المحرر الوجيز (ص١١٠١).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الآيتين تتعاضدان، ولا تتضادان، بل إنهما دَلَّتا معًا على إثبات الكمال المطلق لله ﷻ من جميع الوجوه، مع نفي المثيل والشريك والند له في أسمائه وصفاته، فله سبحانه الإخلاص والتوحيد، وله المثل الأعلىٰ المتضمن لإثبات الكمالات كلها له وحده؛ لا مثيل له، ولا شبه ولا ند ولا نظير.

وللمشركين: العذاب وسوء العاقبة علىٰ ما افتروه علىٰ ربهم ﷻ، ولهم مثل السوء، وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: قد رأينا من يضره العسل، فكيف يكون فيه شفاء للناس؟»[١]، وممن أورده: الزجاج والسمرقندي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله ﷻ عن العسل بأن فيه شفاء للناس، وقد شوهد في الواقع من يتضرر بشرب العسل، فما توجيه الآية إذن؟

---

(١) البسيط (١٣/ ١٢٤).

(٢) انظر: معاني القرآن (٣/ ٢١١)، وعنه نقل الواحدي الإشكال وجوابه، تفسير السمرقندي (٢/ ٢٤٢).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بجواب الزجاج، إذ قال: «الماء حياة كل شيء، وقد رأينا من يقتله الماء إذا أخذه علىٰ ما يضاده من علة في البدن»[1]، وهذا معنىٰ قول السدي: «فيه شفاء للأوجاع التي شفاؤها فيه»[2].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي هذا الإشكال وجوابه نقلًا عن الزجاج، وقد قال الزجاج بعد كلامه السابق: «وهذا الاعتراض في أمر العسل إنما هو اعتراض جهلة لا يعرفون قدرهُ في النفع، فأما من عرف مقدار النفع، فهو وإن كان من غير أهل هذه الملة، فهو غير دافع أن في العسل شفاء»[3].

ومعنىٰ جواب الزجاج والواحدي أن لفظ ﴿الناس﴾ في قوله تعالىٰ: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، عام مراد به الخصوص، فليس فيه شفاء لكل إنسان، من كل مرض، إنما فيه شفاء لأناسٍ مرضىٰ بمرض شفاؤه في العسل.

أو أنه عام مخصوص بمن ليس فيه علة تضاد العسل، وهذا نص الزجاج إذ قال: «إذا أخذه علىٰ ما يصادف من علة في البدن»[4]، والعلة التي في البدن قد تمنع الاستشفاء بالعسل، فلابد من انتفاء الموانع.

وبناءً علىٰ هذا: يكون عامًا مرادًا به الخصوص، وإلىٰ هذا ذهب كثير من المفسرين[5].

---

(١) انظر: معاني القرآن (٣/ ٢١١).

(٢) البسيط (١٣/ ١٢٤)، وقول السدي أروده السمرقندي في تفسيره (٢/ ٢٤٢).

(٣) معاني القرآن (٣/ ٢١١).

(٤) معاني القرآن (٣/ ٢١١).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ١٨٦)، الكشاف (٢/ ٤٥٤)، المحرر الوجيز (ص١١٠٤)، فتح القدير (٣/ ٢٤٤)، التحرير والتنوير (١٤/ ٢٠٩).

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا يقتضي العموم في كل علة وفي كل إنسان، بل هو خبر عن أنه يشفي كما يشفي غيره من الأدوية، في بعض دون بعض، وعلىٰ حال دون حال.

ففائدة الآية: إخبار مُنَبَّهٌ منه في أنه دواء لـمَّا كثر الشفاء به، وصار خليطًا ومعينًا للأدوية في الأشربة»(١).

ونبّه السمرقندي رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ أن العسل شأنه شأن كل دواء، لابد فيه من معرفة مقداره، ومعرفة المرض الذي يداوىٰ به، فمن المتقرر في الطب أن كل دواء لابد أن يؤخذ بمقدار معين يناسب المرض؛ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنما يكون العسل شفاء إذا عرف الإنسان مقداره، ويعرف لأي داء هو، فإذا لم يعرف مقداره، ولم يعرف موضعه، فربما يكون فيه ضرر»(٢).

وقد جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلا أتىٰ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: أخي يشتكي بطنه، فقال: «اسقه عسلًا» ثم أتىٰ الثانية، (وفي رواية: فسقاه، فقال: إني سقيته فلم يزده إلا استطلاقًا)، فقال: «اسقه عسلًا» ثم أتاه الثالثة فقال: «اسقه عسلًا» ثم أتاه فقال: قد فعلت، فقال: «صدق الله، وكذب بطن أخيك، اسقه عسلًا» فسقاه فبرأ(٣).

قال ابن بطال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال بعض العلماء في قوله: ﴿شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]

---

(١) المحرر الوجيز (ص١١٠٤).

(٢) تفسير السمرقندي (٢/ ٢٤٢).

(٣) رواه البخاري (٧/ ١٢٣) رقم (٥٦٨٤) كتاب الطب، باب الدواء بالعسل؛ وفي (٧/ ١٢٩) رقم (٥٧١٦) كتاب الطب، باب دواء المبطون؛ ومسلم (٧/ ٢٦) رقم (٢٢١٧) كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل.

المعنىٰ فيه شفاء لبعض الناس؛ وتأولوا الآية علىٰ الخصوص»[١].

وقال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال بعض العلماء: الآية علىٰ الخصوص، أي: شفاء من بعض الأدواء ولبعض الناس؛ وكان داء هذا المبطون مما يشفىٰ بالعسل، وليس في الآية تصريح بأنه شفاء من كل داء، ولكن علم النبي ﷺ أن داء هذا الرجل مما يشفىٰ بالعسل والله أعلم»[٢].

هذا هو **الجواب الأول**، وهو أنه عام مراد به الخاص.

الجواب الثاني: ما ذهب إليه ابن القيم وابن حجر، وهو أنه باقٍ علىٰ عمومه، لكن: لابد من توافر الشروط، وانتفاء الموانع، عند التداوي بالعسل، وذلك: كملاءمة البدن له، وبرودة المزاج، وأخذ المقدار المناسب من العسل، وخلو البدن من العلل المانعة للانتفاع به، ومعرفة المرض معرفة كافية، وموافقته للدواء.

فذكر ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ أن العسل قد يضر ببعض الناس، كمن يكون حار المزاج، أو يضر ببعض الأبدان بطريق العَرَض، وذلك لا يمنع من حمله علىٰ العموم[٣].

وعقد ابن القيم بابًا نافعًا في الطب النبوي في سِفره الرائع «زاد المعاد»، ومما قال فيه:

«علق النبي ﷺ البُرء بموافقة الداء للدواء[٤]، وهذا قدر زائد علىٰ مجرد وجوده؛ فإن الدواء متىٰ جاوز درجة الداء في الكيفية، أو زاد في الكمية علىٰ ما

(١) شرحه علىٰ صحيح البخاري (٩/ ٣٩٥).

(٢) شرحه علىٰ صحيح مسلم (١٤/ ٤٢٤).

(٣) فتح الباري (١٠/ ١٧٣).

(٤) يعني قوله ﷺ: «لكل داء دواء، فإذا أُطيب دواء الداء برأ بإذن الله عَزَّوَجَلَّ» رواه مسلم (٧/ ٢١) رقم(٢٢٠٤) كتاب السلام، باب لكل داء دواء.

ينبغي نقله إلىٰ داء آخر؛ ومتىٰ قصر عنها لم يفِ بمقاومته، وكان العلاج قاصرًا، ومتىٰ لم يقع المداوي علىٰ الدواء، أو لم يقع الدواء علىٰ الداء، لم يحصل الشفاء، ومتىٰ لم يكن الزمان صالحًا لذلك الدواء لم ينفع، ومتىٰ كان البدن غير قابل له، أو القوة عاجزة عن حمله، أو ثَمّ مانع يمنع من تأثيره، لم يحصل البرء لعدم المصادفة، ومتىٰ تمت المصادفة حصل البرء بإذن الله ولا بد، **وهذا أحسن المحملين في الحديث**.

والثاني: أن يكون من العام المراد به الخاص»[1]؛ وهذا ينطبق تمامًا علىٰ التداوي بالعسل.

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ - عن حديث أبي سعيد السابق -: «وفي تكرار سقيه العسل معنىٰ طبي بديع، وهو أن الدواء يجب أن يكون له مقدار وكمية بحسب حال الداء، إن قصر عنه لم يُزله بالكلية وإن جاوزه أوهَىٰ القوىٰ، فأحدث ضررًا آخر، فلما أمره أن يسقيه العسل سقاه مقدارًا لا يفي بمقاومة الداء ولا يبلغ الغرض، فلما أخبره علم أن الذي سقاه لا يبلغ مقدار الحاجة، فلما تكرر ترداده إلىٰ النبي ﷺ أكد عليه المعاودة ليصل إلىٰ المقدار المقاوم للداء، فلما تكررت الشربات بحسب مادة الداء، برأ بإذن الله؛ **واعتبار مقادير الأدوية وكيفياتها** ومقدار قوة المرض مرض من أكبر قواعد الطب»[2].

وهذا كلام في غاية التحرير والدقة، ولا غرو فابن القيم له خبرة كبيرة في الطب، مع غزارة علمه في الشريعة.

---

(١) زاد المعاد (٤/ ١٣).

(٢) زاد المعاد (٤/ ٣٣).

وأشار ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ نكتة بديعة جدًا لا ينبغي أن يغفل عنها مؤمن، عند التداوي بكل ما ورد في الوحيين وصفه بأنه شفاء، ألا وهي النية وصحة اليقين، فإنه لما عرض الجوابين السابقين اختار أن الصحيح عنده أن ذلك يجري علىٰ نية كل أحد، فمن قويت نيته، وصح يقينه وجده كذلك، ومن ضعفت نيته وغلبته علىٰ الدين عادته أخذه مفهومًا علىٰ قول الأطباء، ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والكل من حُكم الفَعّال لما يشاء»[1].

ولا شك في تأثير النية واليقين عند الاستشفاء بأي شفاء، وهذا ثابت في الشرع وفي الطب.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بالجوابين السابقين، ويظهر أنه لا خلاف بينهما، فمن حمله علىٰ العام المراد به الخاص، عنىٰ بالخاص من الناس من توافرت فيه الشروط وانتفت عنه الموانع المذكورة في الجواب الثاني.

وأصحاب الجواب الثاني: لم يقولوا بصحة التداوي بالعسل لكل إنسان، ومن كل داء، بل ذكروا لذلك قيودًا، وهي الواردة في تفصيل ابن القيم السابق، فيكون شأن العسل شأن أي دواء؛ وعلىٰ هذا: يجتمع القولان، ولا يفترقان، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) أحكام القرآن (٣/ ١١٥٨).

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: ١٢٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [النحل: ١٢٤]-: «وهذا مما أشكل علىٰ كثير من المفسرين»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

عُرف عن اليهود تعظيمهم ليوم السبت، واختيارهم له علىٰ يوم الجمعة، وإذا كانوا هم المختارين له، فذلك مظنة اتفاقهم عليه، وليس اختلافهم فيه.

فما وجه هذا الاختلاف المذكور في الآية، وعلىٰ أي شيء فيه كان اختلافهم؟

❖ دفع الإشكال:

عرض الواحدي لاختلاف المفسرين في معنىٰ اختلافهم في السبت ثم اختار أحدها فقال: «معنىٰ قوله: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [النحل: ١٢٤]، أي: اختلفوا فيه علىٰ نبيهم موسىٰ؛ حيث أمرهم بالجمعة فاختاروا السبت، فاختلافهم في السبت كان اختلافًا علىٰ نبيهم في ذلك اليوم أي: لأجله؛ **لأنهم اختاروه ولم يختلفوا في اختياره**، وهذا مما أشكل علىٰ كثير من المفسرين»(٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف العلماء في معنى اختلاف اليهود هنا على ما يلي:

الأول: أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمرهم بالجمعة فقال: تفرغوا لله في كل سبعة أيام

---

(١) البسيط (١٣/ ٢٣٠).

(٢) البسيط (١٣/ ٢٣٠).

يومًا واحدًا فاعبدوه في يوم الجمعة، ولا تعملوا فيه شيئًا من صنعتكم، فأبوا أن يقبلوا ذلك وقالوا: لا نبغي إلا اليوم الذي فُرغ فيه من الخلق، يوم السبت، فجُعل عليهم السبت وشُدِّدَ عليهم فيه، ثم جاءهم عيسىٰ بالجمعة، فقال النصارىٰ: لا نريد أن يكون عِيدُهم بعد عيدنا فاتخذوا الأحد. وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما[1]، وقال الواحدي: «هذا الذي ذكرنا هو قول أكثر المفسرين في هذه الآية»[2].

قال ابن جرير رحمه الله: «وقوله: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ [النحل: ١٢٤] يقول تعالىٰ ذكره: ما فرض الله أيها الناس تعظيم يوم السبت إلا علىٰ الذين اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو أعظم الأيام... وقال بعضهم: بل أعظم الأيام الأحد... فاختاروا تعظيمه وتركوا تعظيم يوم الجمعة الذي فرض الله عليهم تعظيمه واستحلوه، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[3].

وفرض الجمعة عليهم واختلافهم فيه ثابت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كما سيأتي بعد قليل.

الثاني: أن اختلافهم فيه، وهو أنه استحله بعضهم وحرمه بعضهم، قاله قتادة[4].

والذي يظهر من كلام ابن جرير أنهم لا يرىٰ اختلافًا بين القولين، وأنه قد

(١) انظر: البسيط (١٣/ ٢٢٩)، زاد المسير (٤/ ٥٠٥).

(٢) البسيط (١٣/ ٢٢٩).

(٣) جامع البيان (١٤/ ٣٩٨).

(٤) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٤/ ٣٩٩).

صدر منهم كلا الأمرين؛ فإنهم اختلفوا على نبيهم موسى ﷺ؛ وخلافهم له كثرت فيه النصوص؛ كما أنهم استحلوا يوم السبت كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥] وقال: ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا۟ فِى ٱلسَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ﴿١٥٤﴾﴾ [النساء: ١٥٤] وقال: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فاعتداؤهم يوم السبت من اختلافهم فيه على نبيهم ﷺ، واختلافهم فيما بينهم ثابت أيضًا، فقد كان قوم منهم ينكرون ذلك عليهم ويخالفون فيه؛ كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأعراف: ١٦٤].

فهم وإن اختاروا يوم السبت على يوم الجمعة وقدموه وعظموه إلا أنهم اختلفوا فيه كما اختلفوا في كثير من أمور دينهم.

كما أن اختيارهم له لا يعني عدم اختلافهم فيه، فالرأي - في الغالب - للأقوى والملأ منهم، فقد يكون من عارض موسى ﷺ هم الملأ، وليس كلهم، فعارض قوم وسكت آخرون إما خوفًا أو متابعة، فنُسب القول للجميع، والله أعلم.

روى ابن جرير عن مجاهد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «اتبعوه وتركوا الجمعة»[١]؛ وروى عن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «أرادوا الجمعة فأخطأوا فأخذوا السبت مكانه»[٢]؛ وروى عنه أيضًا أنه قال: «استحله بعضهم وحرمه بعضهم»[٣].

---

(١) جامع البيان (١٤/ ٣٩٩).

(٢) جامع البيان (١٤/ ٣٩٩).

(٣) جامع البيان (١٤/ ٣٩٩).

فهذا - والله أعلم - تمثيل لبعض اختلافات اليهود في أمر واحد من أمور دينهم؛ ولا عجب فهم أهل الاختلاف والشقاق والافتراق؛ وهل وجبت عليهم لعنة الله إلا لاختلافهم علىٰ أنبيائهم؟! قال سبحانه: ﴿أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَٰبَ ٱلسَّبْتِ﴾ [النساء: ٤٧].

قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «واختلافهم فيه: أنهم أحلوا الصيد فيه تارة، وحرموه تارة، وكان الواجب عليهم أن يتفقوا في تحريمه علىٰ كلمة واحدة بعد ما حتم الله عليهم الصبر عن الصيد فيه وتعظيمه...

ووجه آخر: وهو أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أمرهم أن يجعلوا في الأسبوع يومًا للعبادة، وأن يكون يوم الجمعة، فأبوا عليه وقالوا: نريد اليوم الذي فرغ الله فيه من خلق السموات والأرض وهو السبت، إلا شرذمة منهم قد رضوا بالجمعة، فهذا اختلافهم في السبت؛ لأن بعضهم اختاره وبعضهم اختار عليه الجمعة، فأذن الله لهم في السبت، وابتلاهم بتحريم الصيد فيه، فأطاع أمر الله الراضون بالجمعة، فكانوا لا يصيدون فيه، وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله دون أولئك»[١].

وقد صح في الحديث أنهم اختلفوا في الجمعة قبل اختلافهم في السبت كما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فُرض عليهم، فاختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غدًا، والنصارىٰ بعد غد»[٢].

---

(١) الكشاف (٢/ ٤٧٢).

(٢) رواه البخاري (٢/ ٢) رقم (٨٧٦) كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة، ومسلم (٣/ ٧) رقم (٨٥٥) كتاب الجمعة، باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة.

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال القاضي (عياض): الظاهر أنه فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة، بغير تعيين، ووُكل إلىٰ اجتهادهم لإقامة شرائعهم فيه؛ فاختلف اجتهادهم في تعيينه، ولم يهدهم الله له؛ وفرضه علىٰ هذه الأمة مبينًا ولم يكله إلىٰ اجتهادهم ففازوا بتفضيله.

- قال -: وقد جاء أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أمرهم بالجمعة وأعلمهم بفضلها فناظروه أن السبت أفضل، فقيل له: دعهم؛ قال القاضي: ولو كان منصوصًا لم يصح اختلافهم فيه، بل كان يقول: خالفوا فيه[1].

قلتُ: ويمكن أن يكون أُمروا به صريحًا ونُصَّ علىٰ عينه، فاختلفوا فيه: هل يلزم تعيينه أم لهم إبداله؛ وأبدلوه وغلطوا في إبداله»[2]؛ وكل هذه الاحتمالات واردة، والله أعلم.

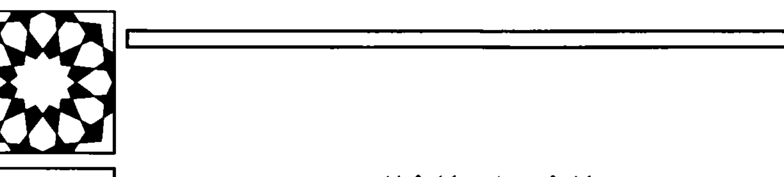
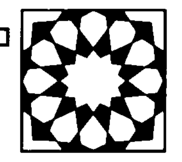
❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أنهم وقعوا في أنواع من الاختلاف، فأمروا بتعظيم الجمعة كما في حديث أبي هريرة فاختلفوا وخالفوا، واختاروا السبت، أو أنهم أرادوا الجمعة فأخطأوا فأخذوا السبت، فلما فُرض عليهم اختلفوا فيه فاستحله بعضهم وحرمه بعضهم؛ وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٣/ ٢٥٠).

(٢) شرح النووي علىٰ مسلم (٦/ ٣٨٢).

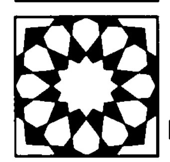
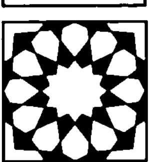



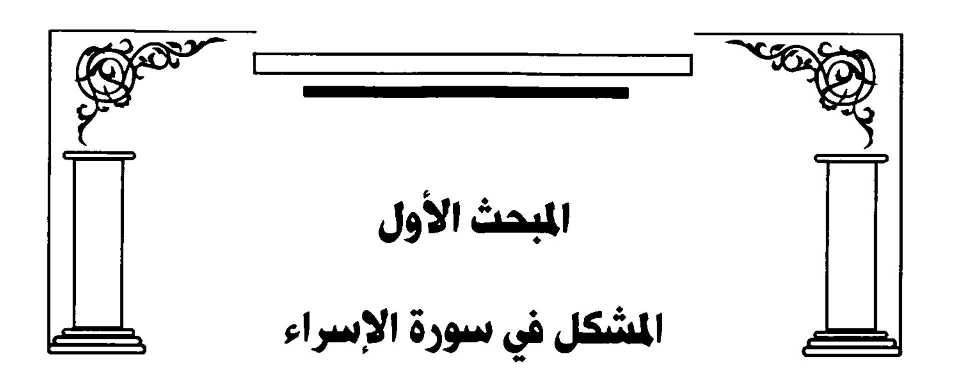
الفصل الثالث

المشكل في السور (من الإسراء إلى آخر المصحف)

وفيه ثلاثة وعشرون مبحثًا:

- المبحث الأول: المشكل في سورة الإسراء.
- المبحث الثاني: المشكل في سورة الكهف.
- المبحث الثالث: المشكل في سورة الأنبياء.
- المبحث الرابع: المشكل في سورة الحج.
- المبحث الخامس: المشكل في سورة المؤمنون.
- المبحث السادس: المشكل في سورة النور.
- المبحث السابع: المشكل في سورة الفرقان.
- المبحث الثامن: المشكل في سورة الشعراء.
- المبحث التاسع: المشكل في سورة القصص.
- المبحث العاشر: المشكل في سورة الروم.
- المبحث الحادي عشر: المشكل في سورة سبأ.
- المبحث الثاني عشر: المشكل في سورة فاطر.
- المبحث الثالث عشر: المشكل في سورة يس.
- المبحث الرابع عشر: المشكل في سورة ص.
- المبحث الخامس عشر: المشكل في سورة الشورى.
- المبحث السادس عشر: المشكل في سورة الزخرف.
- المبحث السابع عشر: المشكل في سورة الرحمن.
- المبحث الثامن عشر: المشكل في سورة الحديد.
- المبحث التاسع عشر: المشكل في سورة الملك.
- المبحث العشرون: المشكل في سورة الغاشية.
- المبحث الحادي والعشرون: المشكل في سورة البلد.
- المبحث الثاني والعشرون: المشكل في سورة الليل.
- المبحث الثالث والعشرون: المشكل في سورة البينة



وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠].

❖ نص الإشكال:

نقل الواحدي قول الزجاج: «ومعنى هذه الآية فيه غموض؛ لأن القائل يقول: كيف يقال لهم: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾﴾ [الإسراء: ٥٠] وهم لا يستطيعون ذلك»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: السمعاني وابن الجوزي وابن عاشور[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من مشكل المعنى، وقد ذكر الزجاج أن فيه غموضًا، ووجه الغموض: أن الله تعالى أمر المنكرين للبعث أن يكونوا حجارة أو حديدًا، وبالتأكيد هم لا يستطيعون ذلك، فحصل الإشكال ووقع التساؤل عن معنى الأمر هنا.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بجواب الزجاج إذ قال: «فالجواب في ذلك أنهم كانوا يُقِرُّون أن الله خالقهم وينكرون أن الله يعيدهم، فقيل لهم: إن تستشعروا أنكم لو

---

(١) البسيط (١٣/ ٣٥٩)؛ وقول الزجاج في معاني القرآن (٣/ ٢٤٤).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ٢٤٧)، زاد المسير (٥/ ٤٤)، التحرير والتنوير (١٥/ ١٢٥).

خلقتم من حجارة أو حديد أو كنتم الموت - الذي هو أكبر الأشياء في صدوركم - لأماتكم الله ثم أحياكم»[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

يبيّن الله عز وجل في الآيات - قبل هذه الآية - إنكار المشركين للبعث، ويذكر قولهم في ذلك فيقول: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ﴿٤٩﴾﴾ [الإسراء: ٤٩]، فأمر الله عز وجل نبيه ﷺ أن يقول لهم: ﴿۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوۡ خَلۡقٗا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَۖ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبٗا ﴿٥١﴾﴾ [الإسرا: ٥٠-٥١].

وهنا: نقل الواحدي استشكال الزجاج لهذا الأمر، إذ قال: كيف يأمرهم الله عز وجل أن يكونوا حجارة أو حديدًا، وهم لا يستطيعون ذلك؟!.

ثم أجاب الزجاج عنه: بأن معنىٰ الآية: لو كنتم من حجارة أو حديد، أي: لو خلقتم منهما لأماتكم الله ثم أحياكم.

قال النحاس رحمه الله: «أي توهّموا ما شئتم فلا بدّ من أن تموتوا وتبعثوا»[2]، وقد ضرب لهم المثل بالحجارة والحديد لكونها أبعد الأشياء عن الحياة، فقيل لهم: لا تنظروا إلىٰ رطوبة جسم الإنسان بل انظروا إلىٰ صلابة الحجارة والحديد التي هي أشد من أجسامكم، فلو كنتم كذلك لأماتكم الله ثم أحياكم؛ فإنهم لما قالوا: ﴿أَءِذَا كُنَّا﴾ [الإسراء: ٤٩] جاءهم الرد: كونوا ما شئتم فسيعيدكم الله كما كنتم، وتأملوا في المقابلة بين هذه الأشياء: العظام والرفات، والحجارة

---

(١) البسيط (١٣/ ٣٥٩).

(٢) إعراب القرآن (٣/ ٢٤٤).

والحديد؛ فإن وهن الجسم مساوٍ لصلابته بالنسبة إلىٰ قدرة الله عَزَّوَجَلَّ[١].

ومن تمام الجواب أن يقال: من القرائن ما يخرج به الأمر عن كونه أمرًا، إلىٰ معنىٰ التهديد والتعجيز، كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨] وقوله: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠][٢]، والغرض منه: بيان عظيم قدرة الله سبحانه[٣].

قال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ - في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وقوله: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠]-: «وجدنا الدليل البرهاني قد قام علىٰ خروج هاتين الآيتين عن التخيير إلىٰ معنىٰ آخر... - ثم قال -: علمنا بضرورة العقل أنه أمر تعجيز، لأنه لا يقدر أحد علىٰ أن يصير حجارة أو حديدًا، ولو كان أمر تكوين لكانوا كذلك»[٤].

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف يأمرهم بأن يكونوا حجارة أو حديدًا، وهم لا يقدرون عليه قطعا؟

والجواب: أن هذا أمر تعجيز، وليس بأمر إلزام، ومعنىٰ الآية أي: استشعروا في قلوبكم أنكم حجارة أو حديد، فلو كنتم كذلك لم تفوتوني، وقيل معناه: لو كنتم خلقتم من الحجارة والحديد بدل اللحم والعظم لمتم ثم بعثتم»[٥].

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «عنه جوابان: أحدهما: إن قدرتم علىٰ تغيّر

---

(١) انظر: جامع البيان (١٤/ ٦١٨)، الكشاف (٢/ ٤٩٤)، التفسير الكبير (٢٠/ ٣٥٢)، التحرير والتنوير (١٥/ ١٢٤).

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه (٢/ ٤٧٧).

(٣) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٣٨).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٧٩، ٢٩٨).

(٥) تفسيره (٣/ ٢٤٧)، وقاله البغوي في معالم التنزيل (٢/ ٦٨٧).

حالاتكم، فكونوا حجارة أو أشد منها، فإنا نميتكم، وننفذ أحكامنا فيكم.

والثاني: تصوروا أنفسكم حجارة أو أصلب منها، فإنا سنبيدكم»(١).

وقد بيّن ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ أن الآية فيها الدليل القاطع علىٰ قدرة الله جَلَّ جَلَالُهُ علىٰ إعادتهم خلقًا جديدًا، وقوله ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠] يحتمل معنيين:

الأول: المعنىٰ أنكم مربوبون مخلوقون مقهورون علىٰ ما يشاء خالقكم، وأنتم لا تقدرون علىٰ تغيير أحوالكم من خلقة إلىٰ خلقة لا تقبل الاضمحلال كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم علىٰ هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي وقدرتي ومشيئتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني.

كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلىٰ السماء فإني لاحقك؛ أي: لو صعدت إلىٰ السماء لحقتك.

وعلىٰ هذا فمعنىٰ الآية: لو كنتم حجارة أو حديدًا أو أعظم خلقًا من ذلك، لما أعجزتموني ولما فتموني.

الثاني: المعنىٰ كونوا حجارة أو حديدًا عند أنفسكم، أي: صوروا أنفسكم وقدروها خلقًا لا يضمحل ولا ينحل، فإنا سنميتكم ثم نحييكم ونعيدكم خلقًا جديدًا.

وبين المعنيين فرق لطيف.

فإن المعنىٰ الأول: يقتضي أنكم لو قدرتم علىٰ نقل خلقتكم من حالة إلىٰ حالة هي أشد منها وأقوىٰ لنفذت مشيئتنا وقدرتنا فيكم ولم تعجزونا، فكيف وأنتم عاجزون عن ذلك؟

---

(١) زاد المسير (٥/ ٤٤).

والمعنىٰ الثاني: يقتضي أنكم صوروا أنفسكم وأنزلوها هذه المنزلة، ثم انظروا أتفوتونا وتعجزونا أم قدرتنا ومشيئتنا محيطة بكم ولو كنتم كذلك؟

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة[١]، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدًا»[٢].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «معنىٰ ذلك أنكم لو فرضتم أنكم لو صرتم إلىٰ الموت الذي هو ضد الحياة لأحياكم الله إذا شاء، فإنه لا يمتنع عليه شيء إذا أراده»[٣].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الإشكال زائل وأن الغموض منتفٍ، فالخطاب جاء علىٰ سنن العرب في كلامها، وما تدركه عقولهم، ولا يَنِدّ عن أفهامهم، مشتملًا علىٰ أبلغ الأدلة علىٰ حقيقة البعث، وأقوىٰ الحجج في إلزام الخصوم، وأوضح البراهين لمن أراد اتباع الحق، فإن القوم قد استبعدوا البعث بكونهم سيصيرون رفاتًا وعظامًا بالية، فقال الله لهم علىٰ وجه التحدي والتعجيز: لو كنتم حجارة أو حديدًا الذي هو أشد من الرفات والعظام لأعدناكم كما كنتم؛ وتكون صيغة الأمر إما للتسوية[٤]، أي: إنكم مبعوثون سواء كنتم عظامًا ورفاتًا أو كنتم حجارة أو حديدًا؛ أو تكون صيغة الأمر للفرض، كما ذكر ابن كثير في كلامه قبل قليل. والله أعلم.

---

(١) أُختلف في همزتها بين الوصل والقطع، قال ابن جحر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: (البتة) معناه القطع، وألفها ألف وصل؛ وجزم الكرماني بأنها ألف قطع، علىٰ غير القياس، ولم أر ما قاله في كلام أحد من أهل اللغة». فتح الباري (٧/ ٦٠٣)؛ وقال الزبيدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «(ولا أفعله ألبتة): بقطع الهمزة، كما في نسختنا، وضُبط في الصحاح بوصلها». تاج العروس (٤/ ٤٣١) مادة: بتت».

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٢٦٣).

(٣) تفسيره (٥/ ٨٤).

(٤) التحرير والتنوير (١٥/ ١٢٥).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْآيَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾ [الإسراء: ٥٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: ما معنىٰ قوله: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ﴾ [الإسراء: ٥٩] والله تعالىٰ لا يجوز أن يكون ممنوعًا عن شيء؟»[١]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الطوسي[٢]، ولعل الواحدي نقله عنه.

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال: من مشكل المعنىٰ، فإن الله جَلَّجَلَالُهُ أخبر عن نفسه أنه ما منعه من إرسال الآيات التي سألها المشركون إلا تكذيب الأولين؛ لأن تقدير الآية: منعنا من إرسال الآيات تكذيب الأولين؛ والله سبحانه لا يمنعه شيء؛ وهنا أورد الواحدي هذا الإشكال وتساءل: ما معنىٰ المنع في الآية الكريمة، والله سبحانه لا مانع له؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه الواحدي بقوله: «قلنا: معناه هاهنا المبالغة في أنه لا يفعل ذلك، فكأنه قد مُنع منه؛ وذلك أن الإرادة الأزلية قد سبقت بتدبير الأمور وإمضائها؛ لا يؤخرُ منها مقدم ولا يُقَدمُ مؤخّر، فإذا منعت الإرادة والمشيئة أمرًا جاز إطلاق لفظ المنع علىٰ الوجه الذي ذكرنا»[٣].

---

(١) البسيط (١٣/ ٣٧٤).

(٢) التبيان في تفسير القرآن (٦/ ٤٩٢).

(٣) البسيط (١٣/ ٣٧٤)؛ ومما يستدرك علىٰ الواحدي هنا نسبة الفعل إلىٰ الإرادة كالتدبير والمنع؛

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أصل المنع: أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده[1]؛ وهذا الأمر محال علىٰ الله ﷻ فهو سبحانه الفعال لما يريد، فلا مانع لما أعطىٰ، ولا معطي لما منع.

وإذا كان كذلك عُلِم يقينًا أن الله تعالىٰ لا يخبر عن شيء أراده فمنعه منه مانع، وإنما المراد: الإخبار عن شيء آخر.

قال الطوسي: «والمنع وجود ما لايصح معه وقوع الفعل من القادر عليه، فكأنه قد منع منه، ولايجوز إطلاق هذه الصفة في صفات الله»؛ وهذا التعريف للمنع هو سبب الإشكال.

لذا يجاب عنه بأن حصر المنع فيما ذُكر فيه نظر، بل معنىٰ المنع أوسع من ذلك، فمنه: الحيلولة دون الفعل، والكف عن الفعل، والامتناع عن الفعل لسببٍ ما، فهو إذن يطلق علىٰ أمور يمكن وقوع الفعل معها.

وقد اختار الواحدي أن المراد: بيان المبالغة في أنه لا يفعل ذلك، أي: مع قدرته سبحانه علىٰ ذلك.

= لأن الإرادة صفة، والأفعال إنما تنسب إلىٰ الموصوف لا الصفة؛ قال ابن عثيمين رحمه الله: «لا يصح أن نقول: (شاءت قدرة الله)، لأن المشيئة إرادة، والقدرة معنىٰ، والمعنىٰ لا إرادة له، وإنما الإرادة للمريد، والمشيئة لمن يشاء، ولكننا نقول: اقتضت حكمة الله كذا وكذا، أو نقول عن الشئ إذا وقع: هذه قدرة الله أي: مقدوره، كما تقول: هذا خلق الله أي مخلوقه. وأما أن نضيف أمرًا يقتضي الفعل الاختياري إلىٰ القدرة فإن هذا لا يجوز». مجموع فتاوىٰ ابن عثيمين (٣/ ١١٤)؛ وقال د. بكر أبو زيد رحمه الله: «ولا يقال: شاءت حكمة الله، ولا يقال: شاءت قدرة الله، ولا: شاء القدر، ولا: شاءت عناية الله، وهكذا من كل ما فيه نسبة الفعل إلىٰ الصفة». معجم المناهي اللفظية (ص٣١٣).

(١) انظر: تهذيب اللغة (٣/ ١٩) مادة: منع، القاموس (ص٧٦٥) مادة: منع.

واختار ابن عاشور أن المراد: بيان السبب الذي لأجله سبحانه لم يرسل الآيات التي اقترحها المشركون[1].

وقوله هذا معروف في كلام العرب، كأن يقول الوالد لولده: ما منعك أن تتكلم؟ فيجيبه الولد: هيبتك؛ فليس المقصود أن الهيبة أخرست لسانه فعجز عن الكلام، إنما المراد: أن السبب الذي منعه من الكلام هو هيبته، مع أنه مستطيع له.

ومن ذلك: قول النبي ﷺ: «ما منعك يا فلان أن تصلي مع القوم؟» قال: أصابتني جنابة ولا ماء، الحديث[2]. والمعنىٰ: ما السبب الذي منعك أن تصلي، فأجاب الصحابي: أن السبب هو فَقْدُ الماء؛ وقد عُلم أن فقد الماء لا يُعجز الرجل عن الصلاة لو أراد أن يقوم فيصلي.

وإنما أراد أن يبين المانع الشرعي لتركه الصلاة، وهو الجنابة.

كذلك يقال: لو كان المنع وجود ما لا يصح معه الفعل لما استوجب إبليس اللعنة والطرد، كما أخبر الله جَلَّجَلَالُهُ عنه قائلًا: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ۝١٢ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ۝١٣﴾ [الأعراف: ١٣]، فتبين أنه ما منعه إلا الكبر، وإلا فهو مستطيع للسجود، لذا استحق العقاب؛ وذلك أن العاجز عن الفعل لا يلام.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن سبب الإشكال هو تعريف المنع الذي أورده الطوسي، وزواله بأن يقال: إن تعريف المنع المذكور غير مسلّم به، بل المنع أوسع مما

---

(١) التحرير والتنوير (١٥/ ١٤٣).

(٢) رواه البخاري (١/ ٧٦) رقم (٣٤٤) كتاب التيمم، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم؛ ومسلم (٢/ ١٤٠) رقم (٦٨٢) كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة.

ذكر، والله سبحانه لا مانع له، فهو الفعال لما يريد، وإنما أخبر عن سبب تركه إرسال الآيات، مع قدرته علىٰ ذلك عَزَّوَجَلَّ؛ فسبب الإشكال أصل، والإشكال فرع عنه، وإذا زال الأصل تبعه الفرع، وبهذا يزول الإشكال.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الإسراء: ٦٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: كيف ظن إبليس هذا الظن الصادق بذرية آدم؟»[(١)]؛ وممن أورد هذا الإشكال: يحيىٰ بن سلام والطوسي والسمعاني والزمخشري وابن الجوزي والرازي[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

لما كرم الله جَلَّجَلَالُهُ آدم عَلَيْهِٱلسَّلَامُ علىٰ إبليس حسده وأقسم بعزة الله ليغوينَّ ذريته أجمعين، إلا عباد الله المخلصين، وتكلم اللعين بلهجة المتكبر الذي امتلأ قلبه طمعًا بتحقيق مآربه، وهو لا يعلم الغيب، ومن هنا: أورد الواحدي هذا الإشكال: إن كان إبليس لا يعلم الغيب كيف تكلم بهذه اللهجة الماكرة، كأنه واثق من الحصول علىٰ مراده، وتحقيق مطامعه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بجواب الطوسي إذ قال: «فالجواب عن هذا: أن الله

---

(١) البسيط (١٣/ ٣٨٨).

(٢) انظر: تفسير يحيىٰ بن سلام (١/ ١٤٧)، التبيان (٦/ ٤٩٧)، تفسير السمعاني (٣/ ٢٥٧)، الكشاف (٢/ ٤٩٨)، زاد المسير (٢/ ٦٠٦)، (٥/ ٥٧)، التفسير الكبير (٢١/ ٣٦٧).

تعالىٰ كان قد أخبر الملائكة أنه سيجعل في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، علىٰ قول بعض المفسرين، وكان إبليس قد علم بذلك. وقيل: إنما قال ذلك لأنه وسوس إلىٰ آدم فلم يجد له عزمًا، فقال: بَنُو هذا مِثْلُه في ضعف العزيمة، وهذا معنىٰ قول الحسن»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي هذا الإشكال، وأجاب عنه بجوابي الطوسي، وهما:

الأول: أن الله تعالىٰ كان قد أخبر الملائكة أنه سيجعل في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء، وكان إبليس قد علم بذلك، لأنه قد رُفع مع الملائكة، علىٰ ما ذكره المفسرون في سورة البقرة، في قصة آدم ﷺ، أو أخذه من قول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]؛ وقد أورد هذا الجواب: السمعاني والزمخشري والرازي وأبو حيان[2].

قال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأقسم إبليس علىٰ أنه يحتنك ذرية آدم، وعلم ذلك: إما بسماعه من الملائكة، وقد أخبرهم الله به؛ أو استدل علىٰ ذلك بقولهم: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؛ أو نظر إليه فتوسم في مخايله أنه ذو شهوة وعوارض كالغضب ونحوه، ورأىٰ خلقته مجوفة مختلفة الأجزاء»[3].

الثاني: إنما قال ذلك لأنه وسوس إلىٰ آدم فلم يجد له عزمًا، فقال: بَنُو هذا مِثْلُه في ضعف العزيمة؛ وقد أورده: السمعاني والزمخشري والرازي وأبو حيان[4].

---

(١) البسيط (١٣/ ٣٨٨)، وجواب الطوسي في التبيان (٦/ ٤٩٧) وأورد فيه قول الحسن، كما أورده ابن أبي زمنين في تفسيره (٣/ ٢٩).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ٢٥٨)، الكشاف (٢/ ٥٩٨)، التفسير الكبير (٢١/ ٣٦٧)، البحر المحيط (١٤/ ١٢٤).

(٣) البحر المحيط (١٤/ ١٢٤).

(٤) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ٢٥٨)، الكشاف (٢/ ٥٩٨)، التفسير الكبير (٢١/ ٣٦٧)، البحر المحيط (١٤/ ١٢٤).

واعترض عليه الزمخشري وأبو حيان بأنه غير ظاهر لأن قول ذلك كان قبل وسوسته لآدم في أكل الشجرة[١]، وهذا اعتراض في محله.

الثالث: ما سبق في كلام أبي حيان، وذلك: أن إبليس نظر إلىٰ آدم فتوسم في مخايله أنه ذو شهوة وعوارض كالغضب ونحوه، ورأىٰ خلقته مجوفة مختلفة الأجزاء.

وهو اختيار ابن عطية، وأورده الرازي والبيضاوي[٢].

ويشهد لهذا الجواب: ما رواه مسلم من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لما صور الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه، فجعل إبليس يطيف به، ينظر ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خُلق خلقًا لا يتمالك»[٣].

قال النووي رحمه الله: «قوله ﷺ: (فلما رآه أجوف علم أنه خلق خلقا لا يتمالك): الأجوف صاحب الجوف؛ وقيل: هو الذي داخله خال؛ ومعنىٰ (لا يتمالك): لا يملك نفسه ويحبسها عن الشهوات؛ وقيل: لا يملك دفع الوسواس عنه؛ وقيل لا يملك نفسه عند الغضب؛ والمراد جنس بني آدم»[٤].

الرابع: أن إبليس إنما قال ذلك علىٰ سبيل الظن، فتحقق ظنه؛ قال ابن الجوزي رحمه الله: «قاله الحسن وابن زيد»[٥]؛ ومعنىٰ قول إبليس: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٦٢]، وقوله: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ [النساء: ١١٩]: أي: لأجتهدن في

---

(١) انظر: الكشاف (٢/ ١٩٨)، البحر المحيط (١٤/ ١٢٤).

(٢) انظر: المحرر الوجيز (ص١١٥٤)، التفسير الكبير (٢١/ ٣٦٧)، أنوار التنزيل (٦/ ٤٦).

(٣) رواه مسلم (٨/ ٣١) رقم (٢٦١١) كتاب البر والصلة، باب خلق الإنسان خلقًا لا يتمالك.

(٤) شرح النووي علىٰ صحيح مسلم (١٦/ ٣٨٠).

(٥) زاد المسير (٢/ ٢٠٦).

ذلك، ولأحرصن عليه، لا أنه يعلم الغيب. قاله ابن الأنباري[١].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإنما قال إبليس ذلك ظنًّا، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ﴾ [سبأ: ٢٠]...»[٢]، ثم أورد الأجوبة السابقة.

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ - في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ﴾ [سبأ: ٢٠] -: «قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وغيره: هذه الآية كقوله تعالىٰ إخبارًا عن إبليس حين امتنع من السجود لأدم عليه الصلاة والسلام ثم قال: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الإسراء: ٦٢]»[٣].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقول إبليس في هذه الآية: ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ﴾ [الإسراء: ٦٢] قاله ظنا منه أنه سيقع، وقد تحقق له هذا الظن، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [سبأ: ٢٠]»[٤].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «إبليس له ظنه في بني آدم، فما هو ظنه؟ الجواب: أنه يغويهم أجمعين... ويظنه إما ظنًّا راجحًا، وإما ظنًّا متيقنًا، لكن لا يمكن أن يتيقن، وإنما يظن ظنًّا راجحًا»[٥].

ومممن اختاره أيضًا: الشوكاني والسعدي[٦].

---

(١) نقله عنه ابن الجوزي في زاد المسير (٢/ ٢٠٦).

(٢) الجامع (١٣/ ١١٧).

(٣) تفسيره (٦/ ٢٧٨).

(٤) أضواء البيان (٣/ ٧١٦).

(٥) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة سبأ) (ص١٥٠).

(٦) انظر: فتح القدير (٣/ ٣٣٥)، تيسير الكريم المنان (ص٧٩٦).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر والله أعلم أن الإشكال يزول بالجواب الثالث والرابع، لوجود ما يشهد لهما من الكتاب والسنة، والقاعدة: أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية أو أحاديث نبوية صحيحة مقدم على ما سواه[1]؛ والحمد لله رب العالمين.

الرابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَـٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾﴾ [الإسراء: ٧٦].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: أليس قال الله تعالىٰ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ﴾ [محمد: ١٣] يعني مكة، والمراد أهلها، فذكر أنهم أخرجوه، وقال في هذه الآية: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ﴾ [الإسراء: ٧٦] فكيف الجمع بينهما، علىٰ قول من قال: الأرض في هذه الآية: مكة؟»[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، إذ أثبتت آية إخراجه ﷺ، ونفت الآية الأخرىٰ ذلك، ففي سورة محمد يذكر الله جَلَّ جَلَالُهُ أنهم أخرجوا النبي ﷺ، وفي سورة الإسراء: يذكر أنهم كادوا أن يخرجوه، يعني: ولم يفعلوا، فصار ذلك مما يوهم التعارض بين الآيتين، فما وجه الجمع بينهما؟

---

(١) قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).

(٢) البسيط (١٣/ ٤٢٤).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قلنا: هموا وقصدوا إخراجه، كما قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، ثم قبل أن يتموا ذلك أمر الله تعالىٰ نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ بالخروج، فخرج منها بأمر الله خائفًا منهم ومن مكرهم، وكان خروجه بأمر الله سببًا لسلامته مما كانوا يدبرونه فيما بينهم، ألا ترىٰ أن قتادة قال: (هموا بإخراجه ولو فعلوا ذلك ما نوظروا[1])، علىٰ ما حكينا عنه في هذه الآية، وجاز إضافة الإخراج إليهم في قوله: ﴿أَخْرَجَتْكَ﴾ [محمد: ١٣]؛ لأنهم هموا بذلك وأمر بالخروج منها لقصدهم إخراجه، فلما كانوا سببًا في خروجه أضيف ذلك إليهم»[2].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المراد بالأرض في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا ۖ وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٧٦﴾﴾ [الإسراء: ٧٦] قولين:

الأول: أن المراد بها: مكة، قال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعليه أكثر المفسرين»[3].

وقد روىٰ ابن جرير عن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: «وقد هَمَّ أهل مكة بإخراج النبي ﷺ من مكة، ولو فعلوا ذلك لما تَوَطَّنوا، ولكن الله كفّهم عن إخراجه حتىٰ أمره، ولقلما مع ذلك لبثوا بعد خروج نبي الله ﷺ من مكة حتىٰ بعث الله عليهم القتل يوم بدر»[4].

---

(١) كذا في المطبوعة، ولعلها: أنظروا، أو نُظروا.

(٢) البسيط (١٣/ ٤٢٤).

(٣) الهداية (٦/ ٤٢٦١).

(٤) جامع البيان (١٥/ ١٩).

الثاني: أن المراد بها: المدينة، لما رُوي في سبب نزول الآية: أن اليهود قالوا للنبي ﷺ: إن أرض الأنبياء أرض الشام وإن هذه ليست بأرض الأنبياء، فأنزل الله، الآية(١).

وفي رواية: أنهم قالوا: إن خرجت إليها صدقناك وآمنا بك، فوقع ذلك في قلبه ﷺ لما يحب من إسلامهم، فرحل من المدينة علىٰ مرحلة، فأنزل الله هذه الآية(٢).

وهذا القول لا يرد عليه الإشكال إلا أنه مرجوح.

ويُعترض عليه: بأن السورة مكية، وهذا المروي في سبب نزولها غير ثابت، فقد قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: نزلت في اليهود، إذ أشاروا علىٰ رسول الله ﷺ بسكنىٰ الشام بلاد الأنبياء، وترك سكنىٰ المدينة.

وهذا القول ضعيف؛ لأن هذه الآية مكية، وسكنىٰ المدينة بعد ذلك»(٣).

كما ضعفه ابن جرير والثعلبي بدلالة السياق، فما قبلها خبر عن أهل مكة، ولم يجر لليهود ذكر قبل ذلك، فلا تكون الآية فيهم(٤).

وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ - عن هذا القول -: «هذا وأمثاله لا يحتمل، لأنه لا يجوز أن يخرج رسول الله من أرض المدينة علىٰ أرض الشام بقول أولئك

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٥/ ١٩).

(٢) أورده الواحدي في البسيط (١٣/ ٤٢٢)، وفي «أسباب النزول» (ص٢٩٠) بلا إسناد؛ ورواه البيهقي في «دلائل النبوة» (٥/ ٢٥٤) عن عبدالرحمن بن غنم؛ قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي هذا الإسناد نظر، والأظهر أن هذا ليس بصحيح». تفسيره (٥/ ١٠٠)؛ وقال السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا مرسلٌ ضعيف الإسناد». لباب النقول (ص١٥٠)، وضعفه مؤلفو الاستيعاب في بيان الأسباب (٢/ ٤٥٢).

(٣) تفسيره (٥/ ١٠٠).

(٤) جامع البيان (١٥/ ٢٠)، الكشف والبيان (١٦/ ٤١٣).

اليهود، من غير أن كان من الله إذن له في ذلك. هذا لا يحتمل، ولا يُتَوَهَّمُ منه ذلك. والوجه فيه ما ذكرنا (يعني أن المراد: أرض مكة)، والله أعلم»[(١)].

وقال مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفيه بُعد، لأن السورة مكية، ولم يكن النبي ﷺ في المدينة عند نزول هذه الآية، فالأرض: يعني: بها مكة أحسن وأولىٰ»[(٢)].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا ضعيف، لم يقع في سيرة ولا كتاب يعتمد عليه»[(٣)].

أما علىٰ القول الأول فالإشكال وارد، والجواب عنه بما يلي:

الأول: ما قاله قتادة: وهو أن كفار مكة هموا بإخراج رسول الله ﷺ، ولم يخرجوه، ولو أخرجوه ما لبثوا فيها إلا قليلًا؛ وإنما خرج ﷺ بأمر من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وأما ما في سورة محمد من نسبة الإخراج إليهم، فلأنهم السبب في إخراجه ﷺ لكونهم آذوه ﷺ، بل تمالؤوا علىٰ قتله، ولكن الله عَزَّوَجَلَّ عصمه منهم، فأمره بالخروج من بين أظهرهم، فجاز نسبة الإخراج إليهم من هذا الوجه. هذا جواب الواحدي المتقدم.

الثاني: أنهم كادوا يخرجون النبي ﷺ ثم أخرجوه بعد ذلك، فوقع عليهم الوعيد، والعذاب يوم بدر، فما لبثوا بعده إلا قليلًا.

وهذا مروي عن قتادة أيضًا، فقد روىٰ عبدالرزاق وابن جرير عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال - في قوله تعالىٰ: ﴿لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ٧٦] -: «قد فعلوا بعد ذلك، فأهلكهم الله يوم بدر، ولم يلبثوا بعده إلا قليلا حتىٰ أهلكهم الله يوم بدر،

---

(١) تأويلات أهل السنة (٧/ ٩٤).

(٢) الهداية (٦/ ٤٢٦١).

(٣) المحرر الوجيز (ص١١٥٩).

وكذلك كانت سنة الله في الرسل إذا فعل بهم قومهم مثل ذلك»[1].

واختاره ابن جرير والزمخشري[2] وابن عطية وابن كثير وأروده الماتريدي.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما القليل الذي استثناه الله جل ذكره في قوله ﴿وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٧٦﴾ [الإسراء: ٧٦] فإنه - فيما قيل - ما بين خروج رسول الله ﷺ من مكة إلىٰ أن قتل الله من قتل من مشركيهم ببدر...» ثم روىٰ ذلك عن ابن عباس والضحاك[3].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ - بعدما ضعّف القول السابق -: «وقيل: نزلت في كفار قريش، هموا بإخراج الرسول من بين أظهرهم، فتوعدهم الله بهذه الآية، وأنهم لو أخرجوه لما لبثوا بعده بمكة إلا يسيرًا؛ وكذلك وقع.

فإنه لم يكن بعد هجرته من بين أظهرهم، بعد ما اشتد أذاهم له، إلا سنة ونصف. حتىٰ جمعهم الله وإياه ببدر علىٰ غير ميعاد، فأمكنه منهم وسلطه عليهم وأظفره بهم، فقتل أشرافهم وسبىٰ سراتهم؛ ولهذا قال: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ [الإسراء: ٧٧] أي: هكذا عادتنا في الذين كفروا برسلنا وآذوهم، يخرج الرسول من بين أظهرهم، ويأتيهم العذاب.

ولولا أنه عليه الصلاة والسلام رسول الرحمة، لجاءهم من النقم في الدنيا ما لا قِبَل لأحد به؛ ولهذا قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٣]»[4].

---

(١) رواه عبدالرزاق في تفسيره (٢/ ٣٠٧) وابن جرير في جامع البيان (١٥/ ١٩).

(٢) الكشاف (٢/ ٥٠٤).

(٣) جامع البيان (١٥/ ٢٠).

(٤) تفسيره (٥/ ١٠١).

وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال بعضهم: هو على حقيقة الإخراج منهم؛ أخرجوا رسول الله من بينهم، وفعلوا ذلك، فلم يلبثوا بعده إلا قليلا حتى أهلكهم الله بالقتل يوم بدر وغيره، وهو ما قال: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴿١٣﴾﴾ [محمد: ١٣] ففيه دلالة أنهم أخرجوه، وأنهم أهلكوا بذلك، وكذلك كانت سنة الله في الرسل إذا فعل بهم قومهم مثل ذلك»[١].

ويشهد له: حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال لمكة: «علمتُ أنك خير أرض الله، وأحب الأرض إلى الله عَزَّوَجَلَّ، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت»[٢].

ففيه نص من النبي ﷺ أنهم أخرجوه.

وعلى هذا: يجاب بأن آية الإسراء لا تنفي إخراجهم للنبي ﷺ، بل فيها وعيد لهم وتهديد، وهو أنهم إن أخرجوا نبيهم ﷺ فلن يلبثوا بعد إلا قليلًا؛ فلم يستجيبوا لهذا التهديد وتمادوا في طغيانهم فأخرجوه ﷺ، فوقع بهم العذاب يوم بدر، فتكون الآيتان متفقتين، ولا تعارض بينهما.

والقاعدة الترجيحية: إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه[٣].

لذا قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ووقع استفزازهم هذا بعد نزول الآية وضيقوا عليه

---

(١) تأويلات أهل السنة (٧/ ٩٤).

(٢) رواه أحمد في المسند (٣١/ ١٣) رقم (١٨٧١٧)، ورواه الترمذي (ص٨٨٠) رقم (٣٩٢٥) أبواب المناقب، باب في فضل مكة، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب». وصححه الألباني في «سنن الترمذي» رقم (٣٩٢٥)، وقال محققو المسند: «حديث صحيح».

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٢٠٦).

حتىٰ خرج واتبعوه إلىٰ الغار وغير ذلك ونفذ عليهم الوعيد»[1].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر أن الإشكال يزول بالجواب الثاني، فتكون آية محمد في معنىٰ آية الإسراء، ويؤيد ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه، والله أعلم.

ويمكن القول: بأنه لا تعارض بين الجوابين بالنظر إلىٰ نوع الوعيد، فإن حُمل الوعيد علىٰ الاستئصال بالهلاك، فيجاب عن الإشكال بالجواب الأول، وهو أنهم كادوا أن يخرجوا النبي ﷺ ولم يخرجوه، وإنما خرج ﷺ بأمر من الله سبحانه، ولو أخرجوه لاستأصلهم الله بالهلاك.

وإن حُمل الوعيد علىٰ نوع من أنواع العذاب، وهو ما حصل لهم يوم بدر، فيجاب عن الإشكال بالجواب الثاني، وهو أنه قد وقع منهم الإخراج، فحق عليهم الوعيد، فليس في الآية ما يدل علىٰ أن الإخراج لم يقع منهم، بل غاية ما فيها التهديد والوعيد لأهل مكة، بأنكم إن أخرجتم رسولكم فلن تلبثوا بعده إلا قليلًا، فلم يرتدعوا، بل أخرجوه فوقع عليهم الوعيد، وكما ذكر ابن كثير رحمه الله: لولا أنه ﷺ رسول رحمة للحق بهم من العذاب ما لا قبل لهم به. والله أعلم.

الخامس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴿٩٥﴾﴾ [الإسراء: ٩٥].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رحمه الله: «فإن قيل: لم جاز أن يرسل إلىٰ النبي وهو بشر ملك

---

(١) المحرر الوجيز (ص١١٥٩).

ليس من جنسه، ولم يجز أن يرسل غير النبي من البشر؟»[١].

❖ تحرير محل الإشكال:

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن سنته في خلقه أن يرسل إليهم رسولًا من جنسهم ليكون أبلغ في أداء الرسالة؛ فلو كان في الأرض ملائكة لأرسل إليهم رسولًا ملكًا من جنسهم.

فأورد الواحدي هذا الإشكال: إن كانت العلةُ في اختيار الرسول البشري كونَه من جنس المرسَل إليهم، فَيَرِد عليه: أن ما يصدق علىٰ الفرد يصدق علىٰ الجماعة، فما دام أن الرسول البشري جاز أن يُرسل إليه رسول ملكي - وهو من غير جنسه - فَلِـم لا يُرسل إلىٰ بني جنسه البشر مثلما أرسل إليه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقوله: «الجواب: أن النبي قد اختير للهداية والمصلحة، وهو صاحب معجزة، فصارت حاله بذلك مقاربة لحال الملك، مع أن الجماعة الكثيرة ينبغي أن يتخير لها ما يجتمع عليه همها، إذا أريد الصلاح لجميعها بما لا يحتاج إليها في الواحد منها»[٢].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي هذا الإشكال، ويمكن أن يقال: بأنه سؤال عن الحكمة من كون الرسول من البشر، وليس من الملائكة.

أو بعبارة أخرىٰ: ما دام أن الرسول أرسل إليه ملك، فقَبل منه، وتحمل

---

(١) البسيط (١٣/ ٤٨٥)، كذا في المطبوعة، ولعل صوابها: ولم يجز أن يرسل (إلىٰ) غير النبي من البشر.

(٢) البسيط (١٣/ ٤٨٥).

رسالته، فَلِمَ لا يُرسل لغيره من الناس ملائكة أيضًا؟ وما الفرق بين النبي وسائر البشر في هذا الأمر؟

ثم أجاب عنه: بأن الواحد (وهو النبي) يختلف عن الجماعة (وهم سائر البشر)، لأنه مختار ومصطفىٰ من بين البشر كلهم، وقد هيأه الله لأمر عظيم وجعل له القدرة علىٰ تحمله، فجعله صاحب معجزة، فصار فيه شبه من الملائكة فجاز إرسال الملك إليه وهو بهذه الحالة؛ بخلاف غيره من الخلق الذين هم أضعف من حاله بكثير، هذا أولًا.

ثانيًا: إن الاعتراض علىٰ كون الرسل والأنبياء من البشر قد حكاه الله عَزَّوَجَلَّ عن أعداء الأنبياء، كما في قوله تعالىٰ في الآية السابقة لهذه الآية: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾ [الإسراء: ٩٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾﴾ [القمر: ٢٤]، وغيرها من الآيات.

فرد الله جَلَّجَلَالُهُ عليهم بأمور:

منها: أن اعتراضهم هذا تحكم في حكمة الله سبحانه واختياره وقضائه وقدره، وهذا ليس إليهم، إذ ليس من حق العبد أن يتحكم ويعترض علىٰ سيده حين يتصرف في ملكه المحض بما تقتضيه مشيئته، قال سبحانه: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴿٣١﴾ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ﴾ [الزخرف: ٣١-٣٢]، فرد الله عليهم اعتراضهم في عين الرسول، واعتراضهم علىٰ جنس الرسول مردود من باب أولىٰ.

فاختيار الله سبحانه لمن يشاء من أنبيائه ورسوله فضل محض، كما قال سبحانه: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا

فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ [إبراهيم: ١٠-١١]؛ وقال سبحانه: ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٧٥﴾﴾ [الحج: ٧٥].

ومنها: قد بيّن الله عَزَّوَجَلَّ - وهو العليم بخلقه - أنه لو أرسل إليهم رسولًا بغير لغتهم لاعترضوا، فكيف لو كان الرسول من غير جنسهم؟! كما قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ [فصلت: ٤٤]، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: ٤]، ففي كون إرسال الرسول من جنس البشر أبلغ في إقامة الحجة عليهم، وأقطع للعذر.

ومنها: الابتلاء والاختبار، كما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال: «إن الله نظر إلىٰ أهل الأرض، فمقتهم عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك»(١).

ومنها: صعوبة رؤية الملائكة، فالكفار عندما يقترحون رؤية الملائكة، وأن يكون الرسل إليهم ملائكة لا يدركون طبيعة الملائكة، ولا يعلمون مدىٰ المشقة والعناء الذي سيلحق بهم من جراء ذلك.

فالاتصال بالملائكة ورؤيتهم ليس بالأمر اليسير، لكونهم من نور، ولا تطيق أعينهم رؤية ذلك النور(٢)، فالرسول ﷺ مع كونه أفضل الخلق، وأشجع البشر وأعطاه الله من القوة ما أعطاه، عندما رأىٰ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ صورته أصابه هول

---

(١) رواه مسلم (٨/ ١٥٨) رقم (٢٨٦٥) كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٥٢٣).

عظيم ورجع إلىٰ منزله يرجف فؤاده، وقد كان ﷺ يعاني من اتصال الوحي به شدّة، فكيف بغيره من الناس؟!.

وإذا كان البشر لا يستطيعون رؤية الملائكة والتلقي عنهم بيسر وسهولة فيقتضي هذا - لو شاء الله أن يرسل ملكًا رسولًا إلىٰ البشر - أن يجعله رجلًا ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ۝٩﴾ [الأنعام: ٩] فالله يخبر أنه لو بعث رسولًا ملكيًا، لكان علىٰ هيئة رجل، ليمكنهم مخاطبته والانتفاع بالأخذ عنه، ولو كان كذلك لالتبس الأمر عليهم كما هم يلبسون علىٰ أنفسهم في قبول رسالة البشر(١).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أن الإشكال زائل، وأن الاعتراض علىٰ كون الرسول من البشر وليس من الملائكة مدفوع بهذه الوجوه المذكورة، والله تعالىٰ أعلم.

السادس: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ۖ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا ۝٩٧﴾ [الإسراء: ٩٧].

❖ **نص الإشكال:**

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ استشكال الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ لهذه الآية، وذلك ما جاء في حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حيث قيل: يا رسول الله، وكيف يمشون علىٰ وجوههم، قال: «إن الذي أمشاهم علىٰ أقدامهم قادر أن يمشيهم علىٰ وجوههم»(٢).

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٥٢٣).

(٢) رواه أحمد في المسند (١٤/ ٣٦٤) رقم (٨٧٥٥)، والترمذي (ص٧٠٥) رقم (٣١٤٢) كتاب: التفسير، =

وفي الصحيحين: عن قتادة، حدثنا أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رجلا قال: يا نبي الله يحشر الكافر علىٰ وجهه يوم القيامة؟ قال: «أليس الذي أمشاه علىٰ الرجلين في الدنيا قادرًا علىٰ أن يمشيه علىٰ وجهه يوم القيامة؟!» قال قتادة: بلىٰ وعزة ربنا[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

خلق الله عز وجل الناس، وجعل لهم أرجلًا يمشون بها، لكونها أعضاء قائمة، فلا يستطيعون الإنسان المشي بدونها، فظنّ بعض الصحابة أن الأمر في الآخرة، كما هو في الدنيا، ومن هنا: استشكل هذه الآية، حيث أخبر سبحانه أنهم يحشرون وهم يمشون علىٰ وجوههم، والوجه ليس من آلات المشي في الدنيا.

❖ دفع الإشكال:

أجاب النبي صلى الله عليه وسلم بجواب جامع مختصر يقطع كل إشكال، فقال صلى الله عليه وسلم: «إن الذي أمشاهم علىٰ أقدامهم قادر أن يمشيهم علىٰ وجوههم»، فأخبر صلى الله عليه وسلم عن قدرة الله عز وجل العظيمة الكاملة، فالله جل جلاله قادر علىٰ كل شيء؛ ومن عرف أن مدار ذلك علىٰ القدرة زال عنه كل إشكال.

وقد أجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الإشكال بجواب القرآن نفسه كما سيأتي.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

في جواب النبي صلى الله عليه وسلم بيان لقدرة الله عز وجل الكاملة من جميع الوجوه، وقد

= باب: ومن سورة بني إسرائيل، وقال: «هذا حديث حسن»، وقال محققو المسند: «حسن لغيره»، وله شاهد في «الصحيحين» من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه التالي.

(١) رواه البخاري (٦/ ١٠٩) رقم (٤٧٦٠) كتاب التفسير، باب قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ [الفرقان: ٣٤]، ومسلم (٨/ ١٣٥) رقم (٢٨٠٦) كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب: يحشر الكافر علىٰ وجهه.

أخبر الله عن نفسه فقال سبحانه: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٢٠﴾ [المائدة: ١٢٠]، ومن كان علىٰ كل شيء قدير، هان عليه كل شيء، ولم يعجزه أن يغيّر نواميس الكون، وقوانين الحياة بقوله: كن فيكون.

كما أن الشأن في الآخرة يختلف عنه في الدنيا، فالله عز وجل جعل في الدنيا آلة المشي في الإنسان: الأرجل، وليس بعسير عليه سبحانه أن يجعله يمشي علىٰ وجهه يوم القيامة كما جعل الله سبحانه وتعالى في الدنيا: البطن آلة للمشي في بعض الحيوانات، مع أن البطن ليس آلة مشي للإنسان، فقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤٥﴾ [النور: ٤٥].

وقد اتفق جواب النبي ﷺ مع هذه الآية التي ختمت بالقدرة، فاجتمعت الآية والحديث في دفع هذه الإشكال، الذي مداره علىٰ القدرة.

فإن الله سبحانه وتعالى لما أخبر عن اختلاف آلات المشي في هذه الحيوانات، كأن سائلًا سأل: كيف يحدث ذلك؟ فأتاه الجواب: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤٥﴾ [النور: ٤٥]، فالمناسبة ظاهرة بين الفاصلة القرآنية وصدر الآية.

قال البيهقي رحمه الله: «وأما المشاة علىٰ وجوههم فهم الكفار، ويحتمل أن يكون بعضهم أعتىٰ من بعض، فهؤلاء يحشرون علىٰ وجوههم، والذين هم أتباعٌ يمشون علىٰ أقدامهم، فإذا سيقوا من موقف الحساب إلىٰ جهنم سحبوا علىٰ وجوههم، قال الله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [القمر: ٤٨] وقال: ﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا ۝٣٤﴾ [الفرقان: ٣٤]»[1].

---

(١) شعب الإيمان (٢/ ٩٦).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال مدفوع بدلالة آية النور، وحديث أبي هريرة وأنس بن مالك، والحمد لله رب العالمين.

السابع: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الإسراء: ١٠٠].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: في الناس الجواد المبذر، فَلِمَ قيل: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الإسراء: ١٠٠]؟»[1]؛ وممن أورده: الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

سبب الإشكال هو العموم في قوله ﴿ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، حيث إنه لفظ مفرد محلّىٰ بـ(أل) فيفيد العموم[3]، ويقتضي هذا العموم أن كل إنسان صفته القتر وهو البخل، وفي الواقع المشاهد: أن هذه الصفة صفة البخل ليست في كل إنسان، فكم من إنسان جواد كريم، فما الجواب عن هذا الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بقوله: «الجواب: أن الأغلب عليهم البخل والاقتصار، ولا اعتبار بالنادر، علىٰ أن كل أحد بخيل بالإضافة إلىٰ جود الله؛ إذ لو ملك خزائن ربه لادخر معظمها لنفسه، والله عَزَّ وَجَلَّ يفيضها علىٰ عباده

---

(١) البسيط (١٣/ ٤٩٢).

(٢) التفسير الكبير (٢١/ ٤١٣).

(٣) انظر: العدة لأبي يعلىٰ (٢/ ٤٨٥)، روضة الناظر (٢/ ٦٦٥).

لا يمنعه عن ذلك الإبقاء لنفسه، لأنه يجل عن لحاق النفع والضر.

وقال أبو إسحاق: يعني بالإنسان هاهنا الكافر خاصة، كما قال: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾ [العاديات: ٦]»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

روىٰ ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ قَتُورًا ۝١٠٠﴾ [الإسراء: ١٠٠] يقول: بخيلًا»[2]، فربنا جل جلاله قد وصف الإنسان هنا بالبخل، ولفظة الإنسان تفيد العموم، أي: وكان كل إنسان قتورًا، والواقع أنه ليس كل إنسان بخيلًا، وعليه ورد الإشكال.

فأورد الواحدي رحمه الله جوابين عن هذا الإشكال، ثم جوابًا ثالثًا عن أبي إسحاق الزجاج وأجاب غيرهم بغير ذلك، والأجوبة كما يلي:

الأول: أن هذا في الأعم الأغلب، فأغلب الناس من صفتهم البخل، والجواد الكريم نادر فيهم، ولا اعتبار بالنادر، وهذا جواب الواحدي الأول، واختاره الآلوسي[3].

الثاني: أن هذا بالإضافة إلىٰ جود الله سبحانه، فكل إنسان مهما كان جوادًا فإنه بالنسبة إلىٰ جود الله سبحانه وتعالى يُعد قتورًا؛ وذلك لأمرين:

- أحدهما: أنه لابد أن يمسك منها لنفقته وما يعود بمنفعته.
- الثاني: أنه يخاف الفقر ويخشىٰ العدم، والله جل جلاله يتعالىٰ في جوده عن

---

(١) البسيط (١٣/ ٤٩٢)، وقول أبي إسحاق الزجاج في «معاني القرآن» (٣/ ٢٦١).

(٢) جامع البيان (١٥/ ٩٩).

(٣) روح المعاني (٨/ ٦١٣).

هاتين الحالتين[١]، وهذا جواب الواحدي الثاني.

ومما يعضد هذا الجواب صدر الآية، حيث قال سبحانه: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الإسراء: ١٠٠] أي: لو أنتم أيها الناس تملكون خزائن أملاك ربي من الأموال، إذن لبخلتم بها، فلم تجودوا بها علىٰ غيركم خشية من الإنفاق والإقتار[٢].

الثالث: أن المقصود بالإنسان هنا: الكافر، فيكون العموم هنا مرادًا به الخصوص، وهذا جواب الزجاج واختاره مكي[٣] وابن الجوزي[٤]، واستدلوا له بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ﴿٧﴾ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [العاديات: ٦-٨] أي: من أجل حب الخير - وهو المال - لبخيل[٥]. وهذا من تفسير القرآن بالقرآن، كذلك يدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [عبس: ١٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾﴾ [العصر: ٢]؛ فوصف الإنسان بالكفر والخسران، ولا يصدق هذا إلا علىٰ الكافر.

وقال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال بعضهم: قوله: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾﴾ [الإسراء: ١٠٠] في قوم خاص يعلم الله أنهم لو أعطوا ما سألوا لفعلوا ما ذكر، لا في كل منهم، وهو كقوله: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [البقرة: ٦]. الآية»[٦].

---

(١) قاله الماوردي في النكت والعيون (٣/ ٢٧٦).

(٢) انظر: جامع البيان (١٥/ ٩٨)، تفسير ابن كثير (٥/ ١٢٤).

(٣) الهداية (٦/ ٤٢٩٩).

(٤) زاد المسير (٥/ ٩١).

(٥) معاني القرآن (٣/ ٢٦٣).

(٦) تأويلات أهل السنة (٧/ ١١٩).

لكن يُعترض عليه: بأن الأصل أن العام يبقىٰ علىٰ عمومه حتىٰ يرد ما يخصصه، ولهذا قال الجمهور: بأنها عامة[1]. وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويصلح لأن يكون هذا خطابًا للناس كلهم، مؤمنهم وكافرهم، كل علىٰ قدر نصيبه»[2]؛ والبخل موجود في المؤمنين، كما أنه موجود في الكافرين.

الرابع: أن في هذا إخبارًا عن جنس الإنسان، وعن صفة جبلية طُبع عليها الإنسان، فهو في طبعه قتور ممسك، لكن من الناس من يوفقه الله فيسلم من هذه الخصلة، ومنهم من يبقىٰ علىٰ تلك الخصلة. وهذا الجواب أورده الماتريدي؛ واختاره ابن عطية والرازي وابن جزي وأبو حيان وابن كثير والشنقيطي والسعدي[3].

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأصل في الإنسان البخل، لأنه خُلق محتاجًا والمحتاج لا بد أن يحب ما به يدفع الحاجة، وأن يمسكه لنفسه؛ إلا أنه قد يجود به لأسباب من خارج، فثبت أن الأصل في الإنسان البخل»[4].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «والله تعالىٰ يصف الإنسان من حيث هو، إلا من وفقه الله وهداه؛ فإن البخل والجزع والهلع صفة له، كما قال تعالىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [المعارج: ١٩-٢٢]، ولهذا نظائر كثيرة في القرآن العزيز»[5].

---

(١) انظر: النكت والعيون (٣/ ٢٧٦)، الجامع للقرطبي (١٣/ ١٨١).

(٢) التحرير والتنوير (١٥/ ٢٢٣).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٧/ ١١٩)، المحرر الوجيز (ص١١٦٩)، التسهيل (١/ ٤٩٨)، البحر المحيط (١٤/ ١٦٦)، أضواء البيان (٣/ ٧٤٤)، تيسير الكريم الرحمن (ص٥٣٧).

(٤) التفسير الكبير (٢١/ ٤١٣).

(٥) تفسير ابن كثير (٥/ ١٢٤).

ومن تلك النظائر: قوله تعالىٰ: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]؛ فالبخل صفة جبلية في الإنسان، من جملة صفات كثيرة جبله الله عليها، إلا من وفقه الله وعافاه منها، فأصبح جوادًا كريمًا، وإنما جبله الله عليها ابتلاءً واختبارًا، فيبتليه الله بالإنفاق والزكاة والصدقة والجود والكرم وسائر وجوه البذل والعطاء.

وعليه: فتكون الآية أتت علىٰ الأصل، وما خالف الأصل لا يشكل علىٰ الآية، لأن النادر لا حكم له؛ وقد قيل:

ولـربمـا قـد شَـذَّ مـنهم نـادرٌ وأصـولُنا أنْ لا قيـاس بنـادرِ[1]

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر - والعلم عند الله - أن الإشكال يزول بهذه الأجوبة كلها، ولا تعارض بينهما؛ فمن قال: إن المراد: الأعم الأغلب، فصحيح؛ ومن قال: إنه بالنسبة إلىٰ جود الله تعالىٰ فصحيح أيضًا، ومن قال: إن المراد به هنا: الكافر فله وجه، ومن قال: المراد بذلك: الإخبار عن طبع الإنسان وما جبل عليه من التقتير والإمساك وحب المال، فظاهر جدًا، بل هو أظهر الأجوبة، وقد قال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والظاهر أن المراد بالإنسان هنا ليس واحدًا بعينه، بل المراد به الجنس، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾ [العاديات: ٦] ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩﴾ [المعارج: ١٩]، وهو راجع لمعنىٰ الكافر»[2]، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) البيت لأبي إسحاق الألبيري كما في ديوانه (ص٩٢)، يصف فيه حال كثير من الأصدقاء والإخوة في زمانه، ويذكر أن صفاء المودة قد قلّ فيهم، حتىٰ كأن تلك الخصلة أضحت هي الأصل، و٦٤٤٠ربما وُجد من بينهم الصفي الصادق الوفي، ولكنه نادر؛ هكذا وصف من خلال تجربته، وإلا فالخير باقٍ بين المؤمنين، والأصل فيهم عكس ما قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٢) البحر المحيط (١٤/ ١٦٦).

الثامن: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: ١٠٢].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي الإشكال هنا علىٰ قراءة الكسائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث كان يقرأ الآية: بضم التاء: ﴿لقد علمتُ﴾[(١)]، بإسناد الفعل إلىٰ موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أي: أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال لفرعون: لقد علمتُ.

فقال الواحدي: «فإن قيل: كيف يصح الاحتجاج عليه بعلمه، وعلمه لا يكون حجة علىٰ فرعون؟»[(٢)]؛ وممن أورده: أبو علي الفارسي، والرازي[(٣)].

❖ تحرير محل الإشكال:

جرت العادة في المناظرة أن يحتج المناظر علىٰ خصمه، بما يعلمه الخصم، حتىٰ تلزمه الحجة، وألا يحتج عليه بما يعلمه هو، لأن للخصم أن يقول: أنت تعلم هذا، لكن أنا لا أعلمه، ولا أسلّم لك به، فلا تُلزمني بعلمك.

وهكذا الأمر هنا: فقد احتج موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ علىٰ فرعون بما يعلمه هو، لا بما يعلمه فرعون فورد الإشكال: كيف يحتج موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بعلمه، علىٰ فرعون، وإنما تلزم الحجةُ فرعونَ بعلم فرعون لا بعلم موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «فالجواب: أنه لما قيل له: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ

(١) وهي قراءة سبعية متواترة، انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٢٩٦)، النشر (٢/ ٢٣٢).

(٢) البسيط (١٣/ ٤٩٦).

(٣) انظر: الحجة لأبي علي الفارسي (٣/ ٤٢١)، وعنه نقل الواحدي هذا الإشكال، التفسير الكبير (٢١/ ٤١٥).

أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: ٢٧]، قال موسىٰ: ﴿لقد علمتُ﴾؛ فكأنه نفىٰ ذلك وقال: لقد علمتُ صحة ما أتيتُ به علمًا صحيحًا؛ علم العقلاء»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

قرأ الجمهور: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ﴾ [الإسراء: ١٠٢] بفتح التاء(٢)، بإسناد الفعل إلىٰ فرعون.

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقرأ الجمهور: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ﴾ [الإسراء: ١٠٢] بتاء المخاطب مفتوحة، فكأن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ رماه بأنه يكفر عنادًا»(٣).

وذلك أن فرعون وقومه يعلمون صحة ما جاء به موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ولكن كما قال الله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾ [النمل: ١٤](٤).

وهذه القراءة لا يرد عليها الإشكال.

وقرأ الكسائي: ﴿لقد علمتُ﴾ بضم التاء، بإسناد الفعل إلىٰ موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وعلىٰ هذه القراءة أورد الواحدي إشكاله نقلًا عن أبي علي الفارسي.

وأجاب عنه بجواب الفارسي إذ قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنه لما قيل له: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٧] كان ذلك قدحًا في علمه، لأن المجنون لا يعلم، فكأنه نفىٰ ذلك.

فقال: لقد علمتُ صحة ما أتيتُ به علما صحيحًا كعلم العقلاء؛ فصار

---

(١) البسيط (١٣/ ٤٩٧).

(٢) انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٢٩٦)، النشر (٢/ ٣٢٣).

(٣) المحرر الوجيز (ص١١٧٠).

(٤) انظر: جامع البيان (١٥/ ١٠٧)، معاني القرآن للزجاج (٣/ ٢٦٣)، معاني القرآن للنحاس (٤/ ٢٠٢)، الحجة للفارسي (٣/ ٤٢١)، الكشف عن وجوه القراءات (٢/ ٥٢).

الحجة عليه من هذا الوجه»[1].

فموسىٰ ﷺ أراد دفع التهمة عن نفسه لـمّا رماه فرعون بما رماه به؛ **وبنحو ذلك أجاب المفسرون.**

قال مكي رحمه الله: «وحجة من ضم التاء أن موسىٰ ﷺ أخبر بذلك عن نفسه بصحة ذلك عنده، وأنه لاشك عنده في أن الذي أنزل الآيات هو رب السموات»[2].

وقال ابن عطية رحمه الله: «وتتقوىٰ هذه القراءة لمن تأول ﴿مَسۡحُورٗا ١٠١﴾ [الإسراء: ١٠١] علىٰ بابه، فلما رماه فرعون بأنه قد سُحر ففسد نظره وعقله وكلامه، رد هو عليه بأنه يعلم آيات الله، وأنه ليس بمسحور، بل محرر لما يأتي به، وهي قراءة الكسائي»[3].

❖ الترجيح:

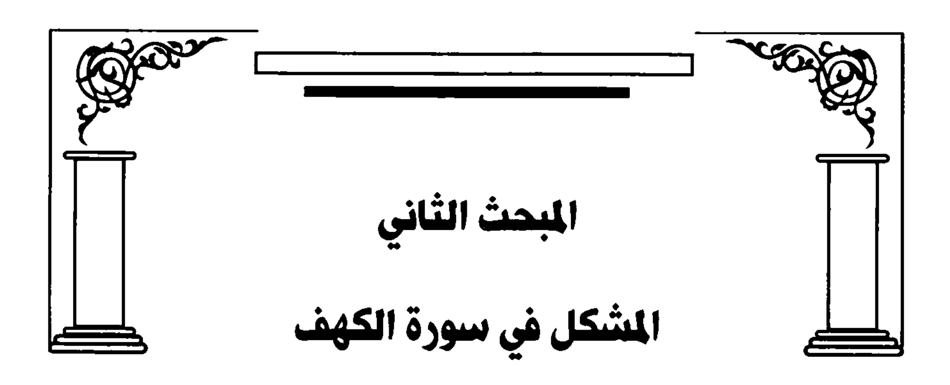
بما سبق ذكره من جواب يزول الإشكال عن هذه القراءة والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الحجة (٣/ ٤٢١).

(٢) الكشف عن وجوه القراءات (٢/ ٥٢).

(٣) المحرر الوجيز (ص١١٧٠)، وانظر الكشاف (٢/ ٥١٤)، زاد المسير (٥/ ٩٤)، التفسير الكبير (٢١/ ٤١٥).



المبحث الثاني

المشكل في سورة الكهف

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالُوا۟ يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾﴾ [الكهف: ٩٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن قيل: كيف خاطبوا ذا القرنين[1] وقد وصفهم الله

---

(١) قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ذو القرنين هو الإسكندر اليوناني المقدوني». المحرر الوجيز (ص١٢٠٩)؛ وردّه ابن تيمية وابن كثير، ففي معرض رد ابن تيمية علىٰ الزاعمين بأن أرسطو كان وزيرًا لذي القرنين قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «لأنهم سمعوا أنه كان وزير الإسكندر؛ وذو القرنين يقال له: الإسكندر. وهذا من جهلهم؛ فإن الإسكندر الذي وزر له أرسطو هو ابن فيلبس المقدوني؛ الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارىٰ، وهو إنما ذهب إلىٰ أرض القدس لم يصل إلىٰ السد عند من يعرف أخباره، وكان مشركا يعبد الأصنام؛ وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام؛ وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله وكان متقدمًا علىٰ هذا، ومن يسميه الإسكندر يقول: هو الإسكندر بن دارا». مجموع الفتاوىٰ (٩/ ١٧٥)؛ واختلف فيه: فقيل: نبي، وقيل: عبد صالح، كذلك اختلفوا في سبب تسمية بذي القرنين: فقيل: لأنه ضُرب علىٰ جانب رأسه الأيمن، وجانب رأسه الأيسر، أي ضرب علىٰ قرني رأسه، فسمي ذا القرنين، وقيل: لأنه مَلَك مشرق الأرض ومغربها. انظر: جامع البيان (١٥/ ٣٧٠)، معاني القرآن للزجاج (٣/ ٣٠٨)، البسيط (١٤/ ١٢٧)، تفسير ابن كثير (٥/ ١٨٧)، البداية والنهاية لابن كثير (٢/ ٥٣٦).

تعالىٰ بأنهم لا يَفهمون ولا يُفهمون؟»[1]، وممن أورد هذا الإشكال: الثعلبي وابن عثيمين[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

وصف الله ﷻ هؤلاء القوم بأنهم لا يفقهون كلام غيرهم، ولا يُفقهون الناس كلامَهم، ثم حكىٰ حوارًا دار بينهم وبين ذي القرنين، فأورد الواحدي هذا التساؤل: ما داموا لا يَفهمون كلام الناس، ولا يفهم الناس كلامهم، كيف خاطبوا ذا القرنين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه الواحدي بقوله: «والجواب عن هذا أن يقال: كلم عنهم قوم آخرون مترجمة عن لغتهم، فنسب القول إليهم، لما كان بأمرهم وإرادتهم»[3].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بجواب الثعلبي: بأن التخاطب بين هؤلاء القوم وبين ذي القرنين كان عن طريق المترجمين، والقول إنما ينسب إلىٰ قائله لا إلىٰ المترجم.

وهذا غير مستغرب ولا مستبعد، بل هو واقع في كل زمان ومكان، فما من ملك إلا وله مترجمون، وكُتّاب ونحوهم، يوصلون كلامه للناس ويوصلون كلام الناس إليه.

---

(١) البسيط (١٤/ ١٤١).

(٢) انظر: الكشف والبيان (١٧/ ٢٦٧)، وعنه نقل الواحدي هذا الإشكال، تفسير ابن عثيمين (تفسير سورة الكهف) (ص١٣١).

(٣) البسيط (١٤/ ١٤١).

هذا هو الجواب الأول واختاره البغوي وابن عطية وابن عثيمين، وأورده ابن الجوزي[(١)].

الجواب الثاني: أن ذا القرنين كان يعرف لغة أولئك القوم، وقال بعضهم: بل كان يعرف الألسن كلها؛ وهذا الجواب أورده الماتريدي[(٢)].

فأما كونه يعرف لغة القوم فليس ببعيد؛ وكم في الناس اليوم من وفقه الله لتعلم عدة لغات، وهو ليس بذي شأن، فكيف بالملوك والعظماء؟!.

وأما كونه يعرف الألسن كلها، فلا أعلم دليلًا له، والله أعلم.

الجواب الثالث: أنهم قالوا ذلك إيماءً؛ وهذا الجواب ذكره النحاس[(٣)].

ويُعترض عليه: بأنه خلاف الظاهر، ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا بدليل، وإذا أُطلق القول، انصرف إلىٰ النطق باللسان، فصرفه عن ظاهره مفتقر إلىٰ الدليل، لا سيما مع هذا الحوار الذي دار بينهم، فيبعد أن يكون كل ذلك علىٰ صفة الإيماء.

الجواب الرابع: أنهم لا يكادون يَفقهون ويُفقهون إلا بمشقة وجهد؛ وهذا الجواب أورده الزمخشري وابن الجوزي والرازي[(٤)].

ولعل منزع هذا القول: من جهة عمل الفعل (كاد)؛ فهي من أفعال المقاربة، وقد اشتهر عند النحاة أن إثباتها نفي، ونفيها إثبات.

---

(١) انظر: معالم التنزيل (٣/ ٦٠)، المحرر الوجيز (ص١٢١٢)، تفسير ابن عثيمين(سورة الكهف) (ص١٣١)، زاد المسير (٥/ ١٩٠).

(٢) تأويلات أهل السنة (٧/ ٢٠٨).

(٣) إعراب القرآن (٣/ ٢٩٤).

(٤) انظر: الكشاف (٢/ ٥٤٦)، زاد المسير (٥/ ١٩٠)، التفسير الكبير (٢١/ ٤٩٩).

فيكون المعنىٰ: لا يكادون يفقهون قولًا إلا بمشقة وجهد وبطء، ولا ينفي هذا أنهم قد يَفقهون ويُفقهون.

لكنّ ابن مالك وأبا حيان[1] والآلوسي[2] ردّوا هذا القول.

قال ابن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «من زعم هذا فليس بمصيب؛ بل حكم (كاد) حكم سائر الأفعال؛ من أن معناها منفي إذا صحبها حرف نفي، وثابت إذا لم يصحبها.

فإذا قال قائل: «كاد زيد يبكي» فمعناه: قارب زيد البكاء؛ المقاربة ثابتة، ونفس البكاء منتف؛ فإذا قال: «لم يكد يبكي» فمعناه: لم يقارب البكاء؛ فمقاربة البكاء منتفية، ونفس البكاء منتفٍ انتفاء أبعد من انتفائه عند ثبوت المقاربة»[3].

كما يُعترض عليه: بأنه يحتاج إلىٰ تقدير، والقاعدة الترجيحية: إذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، حُمل علىٰ عدم التقدير، لأنه هو الأصل[4].

الجواب الخامس: أنهم كانوا يفقهون الشيء اليسير دون الكثير، فيكون التقدير: لا يكادون يفقهون كل قول، ولا ينفي ذلك أنهم يفقهون يسير القول.

وهذا الجواب أورده الماتريدي[5].

ويُعترض عليه: بالقاعدة الترجيحية السابقة: إذا دار الكلام بين الإضمار والاستقلال حمل علىٰ الاستقلال؛ وإذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، حُمل علىٰ عدم التقدير، لأنه هو الأصل[6].

---

(١) البحر المحيط (١٤/ ٣٦٤).

(٢) روح المعاني (٩/ ٥٢).

(٣) شرح الكافية الشافية (١/ ٤٦٧).

(٤) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٥) تأويلات أهل السنة (٧/ ٢٠٨).

(٦) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

وكذلك يعترض عليه: بأن ﴿قَوۡلٗا﴾ نكرة في سياق النفي فتعم، ويجب حمل النصوص على العموم حتى يرد ما يخصصها.

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر والله أعلم أن التخاطب وقع بين هؤلاء القوم وبين ذي القرنين عن طريق وسيلة من وسائل التخاطب المعروفة، كالترجمة، لمن لا يدرك لغة الآخر، أو اكتساب اللغة.

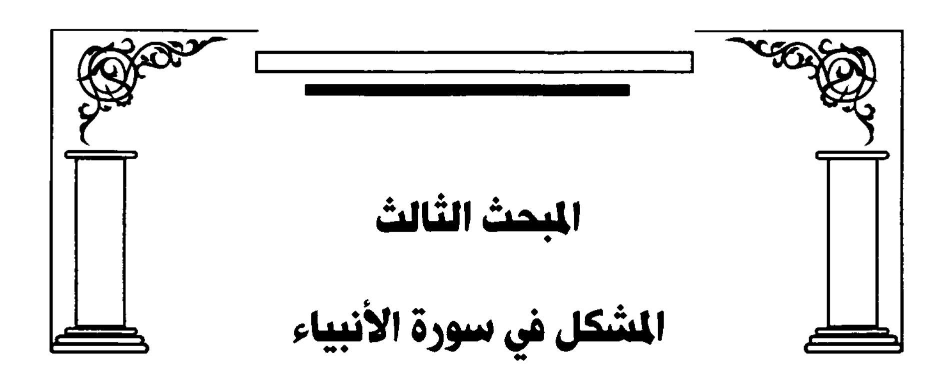
فإما أن يكون لذي القرنين مترجمون، أفهموه كلامهم، وأفهموهم كلامه، أو أن يكون عند ذي القرنين معرفة بلغة هؤلاء القوم، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا ٨٤﴾ [الكهف: ٨٤]، فهذا من جملة الأسباب التي آتاه الله سبحانه[١].

قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد أعطى الله ذا القرنين من الأسباب العلمية ما فقه به ألسنة هؤلاء القوم، وفقههم وراجعهم وراجعوه»[٢].

---

(١) انظر: فتح القدير (٣/ ٤٢٩)، تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة الكهف) لابن عثيمين (ص١٣١).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص٥٦٠).



المبحث الثالث

المشكل في سورة الأنبياء

وفيها موضعان:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٨٧﴾ [الأنبياء: ٨٧].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي اختلاف المفسرين في هذه الآية، لاسيما في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧] فذكر في ذلك قولين:

أحدهما: أنه عليه السلام خرج مغاضبًا لقومه، وهذا القول يشكل عليه: «إن كان ذا النون قد غاضب قومه فبأي ذنب عُوقب بالتقام الحوت والحبس في الظلمات؟ وما الأمر الذي ألام فيه[(١)]؟

ثم قال: فإن كان غضبه قبل أن يؤمنوا فإنما غضب علىٰ من يستحق في المدة أن يُغضب (يعني عليه)، وإن كان الغضب عليهم بعد أن آمنوا فكيف يجوز أن يغضب علىٰ قومه حين آمنوا؟»[(٢)].

---

(١) قال ابن جرير: «يقال: ألام الرجل: إذا أتىٰ ما يلام عليه من الأمر». جامع البيان (١٩/ ٦٢٦).

(٢) البسيط (١٥/ ١٥٧).

والثاني: أنه خرج مغاضبًا لربه؛ وهذا مشكل في حق نبي من أنبياء الله، إذ كيف يصدر ذلك منه؛ وهو غير لائق بآحاد المؤمنين فضلًا عن كبرائهم؟ وممن أورد ذلك: ابن قتيبة، وابن جرير والسمعاني والرازي[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

يونس عليه السلام نبي من أنبياء الله الكرام، وهو مأمور أن يدعو قومه وأن يصبر علىٰ دعوته؛ وفي ظاهر الآية أنه عليه السلام خرج مغاضبًا، فحصل الإشكال هنا، ووقع التساؤل: علىٰ من كان ذاك الغضب؟ وما الأمر الذي أوجب عليه اللوم، إذ قال الله فيه: ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الصافات: ١٤٢]؟ ولأي شيء عوقب عليه السلام؟

❖ دفع الإشكال:

يظهر من كلام الواحدي ميله إلىٰ القول الأول[2]: وهو أن يونس عليه السلام خرج مغاضبًا لربه، أي لأمر ربه، وذلك أنه عليه السلام لمّا دعا قومه فأبوا أخبرهم عن الله أنه مُنزل العذاب عليهم لأجل، ثم بلغه بعد مضي الأجل أنه لم يأتهم ما وعدهم، فخشي أن ينسب إلىٰ الكذب، ويعيّر به، لا سيما ولم تكن قرية آمنت عند حضور العذاب فنفعها إيمانها غير قومه، فدخلته الأنفة والحمية، بسبب طول ما عاناه من تكذيبهم وهُزئهم وأذاهم واستخفافهم بأمر الله، مشتهيًا لأن ينزل بأس الله بهم، فلما لم ينزل بهم العذاب وأمره الله أن يعود إليهم، أبق من

---

(١) انظر: جامع البيان (١٦/ ٣٧٨)، تأويل مشكل القرآن (ص٣٨١)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٠٣)، التفسير الكبير (٢٢/ ١٧٩)، المفسرون إشكالًا مشهورًا يتعلق بقوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، ولم يورده الواحدي لذا لم أتطرق إليه، لكونه خارجًا عن حدود البحث.

(٢) كما في تفسيريه البسيط (١٥/ ١٥٧)، والوسيط (٣/ ٢٤٨)؛ إلا أنه في الوجيز (ص٤٧٠) اختار القول الثاني، فقال هناك: «﴿إِذ ذَّهَبَ﴾ من بين قومه، ﴿مُغَٰضِبٗا﴾ لهم، قبل أمرنا له بذلك».

أمر ربه وركب البحر فكان ركوبه البحر معصية لله بترك أمره، فعوقب بذلك[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَـٰضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧]، علىٰ قولين:

القول الأول: إن يونس عليه السلام خرج مغاضبًا لقومه.

وهو قول ابن عباس في رواية العوفي[2]، والضحاك[3] ومقاتل[4] والزجاج[5].

قال الواحدي: «واختاره أكثر أهل المعاني»[6]، كما اختاره أكثر المفسرين[7].

وأصحاب هذا القول رأوا أنه أنسب لمقام النبوة من القول الثاني، بل استوحشوا من ذلك القول كما سيأتي.

وعليه: أورد الواحدي إشكاله نقلًا عن ابن قتيبة إذ قال ابن قتيبة رحمه الله - معترضًا علىٰ هذا القول -: «إن كان نبي الله عليه السلام ذهب مغاضبًا علىٰ قومه قبل أن يؤمنوا، فإنما راغم[8] من استحق في الله أن يراغم، وهجر من وجب أن

---

(١) البسيط (١٥/ ١٥٧).

(٢) هو عطية بن سعد بن جُنادة الجدلي العوفي الكوفي، أبو الحسن، تابعي، يروي عن ابن عباس؛ قال ابن حجر: «صدوق يخطيء كثيرًا، وكان شيعيًا مدلسًا»، توفي سنة (١١١هـ). انظر: ميزان الاعتدال (٣/ ٨٨)، التقريب (ص٦٨٠).

(٣) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (١٦/ ٣٧٤).

(٤) تفسيره (٣/ ٩٠).

(٥) معاني القرآن (٣/ ٤٠٢).

(٦) البسيط (١٥/ ١٥٨).

(٧) انظر: تفسير السمعاني (٣/ ٤٠٣)، الكشاف (٣/ ٩٩)، المحرر الوجيز (ص١٢٩٢)، التفسير الكبير (٢٢/ ١٧٩)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٦/ ٢٦٩)، مدارك التنزيل (٣/ ٨٧)، تفسير ابن كثير (٥/ ٣٥٥)، تفسير ابن عثيمين (تفسير سورة الصافات) (ص٢٩٩).

(٨) راغم، من المراغمة: وهي الهجران والتباعد والمغاضبة. انظر: القاموس (ص١١١٤) مادة: رغم.

يهجر، واعتزل من علم أن قد حقّت عليه كلمة العذاب؛ فبأيّ ذنب عوقب بالتهام الحوت، والحبس في الظّلمات، والغمّ الطويل؟ وما الأمر الذي ألام فيه فنعاه الله عليه إذ يقول: ﴿فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الصافات: ١٤٢] والمليم: الذي أجرم جرمًا استوجب به اللّوم.

ولِمَ أخرجه من أولي العزم من الرسل، حين يقول لنبيه ﷺ: ﴿فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴿٤٨﴾﴾ [القلم: ٤٨].

وإن كان الغضب عليهم بعد أن آمنوا، فهذا أغلظ مما أنكروا، وأفحش مما استقبحوا، كيف يجوز أن يغضب علىٰ قومه حين آمنوا، ولذلك أُنْتُجِبَ[١] وبه بُعث، وإليه دعا؟!.

وما الفرق بين عدو الله ووليّه، إن كان وليّه يغضب من إيمان مائة ألف أو يزيدون؟»[٢].

كما استشكله ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «ذهابه عن قومه مغاضبًا لهم، وقد أمره الله تعالىٰ بالمقام بين أظهرهم، ليبلغهم رسالته ويحذرهم بأسه وعقوبته علىٰ تركهم الإيمان به، والعمل بطاعته، لا شك أن فيه ما فيه»[٣].

وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

أحدهما: ما جاء عن ابن عباس من رواية العوفي أنه قال: «إن شعيا[٤] النبي

---

(١) انتجب: اختير، والمنتجب: المختار. انظر: القاموس (ص١٣٦) مادة: نجب.

(٢) تأويل مشكل القرآن (ص٣٨٣).

(٣) جامع البيان (١٦/ ٣٧٨).

(٤) هو شعيا بن أمصيا، أحد أنبياء بني إسرائيل، وكان بعد داود وسليمان، وقبل زكريا ويحيىٰ عليهما السلام، وهو ممن بشّر بعيسىٰ ومحمد عليهما الصلاة والسلام؛ وقد قتله قومه، فحقت عليهم لعنة الله. انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٢/ ٣٥٧).

والملك الذي كان في وقته وذلك القوم، أرادوا أن يبعثوه إلىٰ ملك كان قد غزا بني إسرائيل وسبىٰ الكثير منهم ليكلمه حتىٰ يرسل معه بني إسرائيل، فقال: يونس لشعيا: هل أمرك الله بإخراجي؟ قال: لا. قال: فهل سماني لك؟ قال: لا، قال: فهاهنا غيري أنبياء؛ فألحوا عليه، فخرج مغاضبا للنبي ﷺ وللملك ولقومه، فأتىٰ بحر الروم فكان من قصته ما كان.

وعلىٰ هذا عوقب بتركه ما أمره به شعيا وقومه»[١].

وهذه الرواية إن صحت فهي من أخبار بني إسرائيل، فلا تقوم بها حجة، ما لم يرد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ما يصدقها ويعضدها.

الثاني: أن يونس عليه السلام خرج مغاضبًا لقومه لما ردوا دعوته، فخرج قبل أن يأذن الله له بالخروج، فكان في ذلك مخالفًا لأمر الله، وعليه عوقب، إذ إنه مأمور بدعوة قومه والصبر عليهم. وهذا اختيار الواحدي في «الوجيز» إذ قال: «﴿إِذ ذَّهَبَ﴾ من بين قومه، ﴿مُغَٰضِبًا﴾ لهم، قبل أمرنا له بذلك»[٢]؛ كما اختاره الأخفش والزجاج والسمعاني والزمخشري والنسفي وابن عثيمين[٣] وغيرهم.

قال الأخفش: «أذنب بتركه قومه»[٤].

وقال النحاس رحمه الله: «وقال الضحاك: ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧] أي

---

(١) أوردها الثعلبي في الكشف والبيان (١٨/ ٢٣٢)، البسيط (١٥/ ١٥٤)؛ وروىٰ ابن أبي حاتم في تفسيره (٨/ ٢٤٦٣) نحوه عن عمرو بن قيس.

(٢) الوجيز (ص٤٧٠).

(٣) انظر: معاني القرآن للزجاج (٣/ ٤٠٢)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٠٣)، الكشاف (٣/ ٩٩)، مدارك التنزيل (٣/ ٨٧)، تفسير ابن عثيمين (سورة الصافات) (ص٢٩٩).

(٤) معاني القرآن (٢/ ٤٤٩).

لقومه، فيكون معنىٰ هذا أنه غاضبهم لعصيانهم»[١].

وقال الماتريدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يونس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لما خرج من عند قومه مغاضبًا عليهم بغير إذن منه، عاتبه ربه بذلك معاتبة عظيمة؛ حيث قال: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الصافات: ١٤٣-١٤٤]... فهذا يدل أن الأنبياء لم يكن لهم صنع شيء وإن قل، إلا بإذن من الله»[٢].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فراغمهم وظن أن ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضبا لله وأنفة لدينه وبغضًا للكفر وأهله، وكان عليه أن يصابر وينتظر الإذن من الله في المهاجرة عنهم، فابتلىٰ ببطن الحوت»[٣].

وعلىٰ هذا يكون عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد عوقب بكونه خرج بين ظهراني قومه قبل أن يأذن الله له تعالىٰ بذلك.

القول الثاني: إن يونس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خرج مغاضبًا لربه عَزَّ وَجَلَّ؛ وهو قول ابن عباس - في رواية عطاء[٤] وسعيد بن جبير[٥]-، والحسن والشعبي؛ واختاره ابن جرير[٦] والنحاس[٧].

وضعفه ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «وفي هذا القول من الضعف ما لا خفاء به، مما لا يتصف به نبي»[٨].

---

(١) إعراب القرآن (٣/ ٣٧٩).

(٢) تأويلات أهل السنة (٧/ ٩٣).

(٣) الكشاف (٣/ ٩٩).

(٤) أوردها الواحدي في البسيط (١٥/ ١٥٤).

(٥) رواها ابن جرير في جامع البيان (١٦/ ٣٧٥).

(٦) جامع البيان (١٦/ ٢٧٧).

(٧) إعراب القرآن (٣/ ٣٧٩).

(٨) المحرر الوجيز (ص١٢٩٢).

وقد كرهه كثير من العلماء كما يقوله السمعاني[١]؛ واستكشلوه، بل استوحشوا منه، كما قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: «يستوحش كثير من الناس من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبًا، ويحملهم التنزيه لهم صلوات الله عليهم، علىٰ مخالفة كتاب الله جلّ ذكره، واستكراه التأويل، وعلىٰ أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة...

وقالوا في قوله: وذا النون إذ ذهب مغاضبًا إنه غاضب قومه، استيحاشًا من أن يكون مع تأييد الله وعصمته وتوفيقه وتطهيره، يخرج مغاضبًا لربّه»[٢].

ثم حاول ابن قتيبة أن يخرج من كلا القولين، فذكر أن يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يذهب مغاضبًا لربه، ولا لقومه، واختار رَحِمَهُ اللَّهُ أن المغاضبة، وإن كانت مفاعلة إلا أنها قد تكون من طرف واحد، وهي كذلك هنا، فتكون بمعنىٰ: الأَنَفَة، لأن الأَنِف من الشيء يغضب، فتسمّىٰ الأنفة غضبًا، والغضب أنفة[٣].

واستدرك عليه القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «وهذا فيه نظر، فإنه يقال لصاحب هذا القول: إن تلك المغاضبة وإن كانت من الأنفة، فالأنفة لابد أن يخالطها الغضب، وذلك الغضب وإن دق علىٰ من كان؟! وأنت تقول لم يغضب علىٰ ربه ولا علىٰ قومه!»[٤].

وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الأول: أن معنىٰ قولهم: مغاضبًا لربه، أي: من أجل ربه، فيكون خروجه

---

(١) تفسيره (٣/ ٤٠٣).

(٢) تأويل مشكل القرآن (ص٣٨١).

(٣) تأويل مشكل القرآن (ص٣٨٤).

(٤) الجامع (١٤/ ٢٧٠).

غضبًا لله، لا علىٰ الله سبحانه.

قال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد ذكرنا عن سعيد بن جبير أنه قال: «مغاضبا لربه»، وربما أنكر هذا من لا يعرف اللغة، وهذا قول صحيح، والمعنىٰ مغاضبًا من أجل ربه، كما تقول: غضبت لك أي من أجلك؛ والمؤمن يغضب لله جل وعز إذا عصي... وقال الضحاك: «إذ ذهب مغاضبا أي لقومه»، فيكون معنىٰ هذا: أنه غاضبهم لعصيانهم»(١).

واستحسنه القرطبي فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه المغاضبة كانت صغيرة؛ ولم يغضب علىٰ الله، ولكن غضب لله إذ رفع العذاب عنهم...

وقول النحاس أحسن ما قيل في تأويله؛ أي: خرج مغاضبًا من أجل ربه، أي: غضب علىٰ قومه من أجل كفرهم بربه»(٢).

وأما اعتراض أصحاب القول عليه هذا بأنه كيف يعاقب وهو قد خرج غضبًا لله، فتقدم الجواب عنه، بأن الأنبياء لم يكن لهم فعل شيء وإن قلّ إلا بإذن من الله تعالىٰ، وليس لهم الخروج عن قومهم إلا بأمر الله تعالىٰ؛ وهذا الأمر وهو الخروج غضبًا لله لو فعله غير الأنبياء لكان محمودًا، أما من الأنبياء فقد يعاتبوا علىٰ ذلك.

الثاني: أن يونس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خرج مغاضبًا لربه، وقد استزله الشيطان بهذا الأمر، وهذا قول الحسن البصري(٣).

وذكروا أنه من الصغائر التي تجوز علىٰ الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ(٤).

---

(١) إعراب القرآن (٣/ ٣٧٩).

(٢) الجامع (١٤/ ٢٦٧).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٦/ ٣٧٦).

(٤) انظر: البسيط (١٥/ ١٥٨).

وذكروا أسبابًا لخروجه مغاضبًا لربه:

منها: أنه عليه السلام كان في خلقه ضيق، فلما حُمّل أثقال النبوة لم يتحملها، فقذفها بين يديه وخرج هاربًا منها.

ومنها: أنه عليه السلام خرج كراهية أن يُجرّب قومُه عليه الكذب، لأنه وعدهم نزول العذاب فلم ينزل عليهم، وكان يشتهي وقوع العذاب بهم، فلما أمهلهم الله وأمره أن يعود إليهم غضب، وقال: لا أرجع إليهم كذابًا.

ومنها: أنه كان من أخلاق قومه أن يقتلوا من جربوا عليه الكذب، فغضب من ذلك.

ومنها: أن الله أمره أن يصير إلىٰ قومه لينذرهم بأسه، فسأل ربه أن ينظره ليأخذ نعله، فقيل له: الأمر أسرع من ذلك، وكان رجلًا في خلقه ضيق فقال: أعجلني ربي فذهب مغاضبًا!.

وهذه الأقوال: أوردها ابن جرير(١) والواحدي(٢) وغيرهما، ومستندها أخبار إسرائيلية، ولا يثبت منها شيء عن المصطفىٰ ﷺ، مع ما فيها من قدح في مقام النبوة، وتنقص لنبي كريم من أنبياء الله عز وجل.

والقاعدة التفسيرية: أن كل قول يقدح في مقام النبوة فهو مردود(٣).

وتقدم قول ابن عطية: «وفي هذا القول من الضعف ما لا خفاء به، مما لا يتصف به نبي»(٤).

---

(١) جامع البيان (١٦/ ٣٧٧).

(٢) البسيط (١٥/ ١٥٩).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٣٢٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص١٢٩٢).

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليس في الآية من غاضبه، لكنا نقطع علىٰ أنه لا يجوز علىٰ نبي الله أن يغاضب ربه، لأن ذلك صفة من يجهل كون الله مالكًا للأمر والنهي والجاهل بالله لا يكون مؤمنا فضلا عن أن يكون نبيا، وأما ما رُوي أنه خرج مغاضبًا لأمر يرجع إلىٰ الاستعداد، وتناول النعل[1] فمما يرتفع حال الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عنه، لأن الله تعالىٰ إذا أمرهم بشيء فلا يجوز أن يخالفوه»[2].

وقال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقول من قال: مغاضبًا لربه؛ وحكىٰ في المغاضبة لربه كيفيات، يجب اطراحه، إذ لا يناسب شيء منها منصب النبوة؛ وينبغي أن يتأول لمن قال ذلك من العلماء كالحسن والشعبي وابن جبير وغيرهم من التابعين، وابن مسعود من الصحابة بأن يكون معنىٰ قولهم مغاضبًا لربه، أي: لأجل ربه ودينه، واللام لام العلة، لا اللام الموصلة للمفعول به»[3].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر والعلم عند الله أن يقال: إن معنىٰ قوله مغاضبًا أي: مغاضبًا لقومه، ويحمل قول من قال: مغاضبًا لربه، علىٰ أن معناه: لأجل ربه، أي خرج مغاضبًا علىٰ قومه من أجل عصيانهم لربه، كما ذكره النحاس وأبو حيان، وهذا القول أليق بمقام النبوة، وفيه تأدب مع أنبياء الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وتنزيه لهم عما لا يليق بهم، وهم الصفوة من الخلق.

وأما السبب الذي ألحقه اللوم فهو خروجه غضبًا لله قبل أن يأذن الله له، ظنًا منه أن ذلك سائغ؛ وكل مسلم يعلم أن الخروج من بين ظهراني القوم العصاة

(١) في المطبوعة: النفل؛ والصواب المثبت، كما في الرواية التي أوردها ابن جرير في جامع البيان (١٦/ ٣٧٧).

(٢) التفسير الكبير (٢٢/ ١٧٩).

(٣) البحر المحيط (١٥/ ٢٧٠).

يعد قربة لله وطاعة، إلا أن الأنبياء ليس لهم فعل شيء إلا بإذن من الله سبحانه؛.

وقد بيّن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قد يصدر من بعض الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما يُعاتبون عليه، بسبب ظن مرجوح منهم، لا قصدًا لمخالفة أمر ربهم سبحانه، ولا لأجل هوىٰ وحظٍ يزاحم الإلهية، وهم بحاجة إلىٰ أن يربيهم الله ربوبية تكمّل علمَهم وقصدَهم، وتجرّد محبتهم لله سبحانه أعظم تجريد؛ وقد كمّل يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ تحقيقَ إلهيته لله، ومحوَ الهوىٰ الذي يُتخذ إلهًا من دونه، فلم يبق له عَلَيْهِ السَّلَامُ عند تحقيق قوله: (لا إله إلا أنت) إرادةٌ تزاحم إلهية الحق، بل كان مخلصًا لله الدين إذ كان من أفضل عباد الله المخلصين.[1].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومقام النبوة لا يمنع من فعل بعض ما لا يكون محبوبا إلىٰ الله... إلا أنهم (أي الأنبياء معصومون من الاستمرار عليه... كما أن الأنبياء قد يأتون ما يلامون عليه، ولكن ييسر لهم الخروج من ذلك»[2].

وقد نقل ابن تيمية الإجماع علىٰ ذلك فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها، ومن اتبعهم، علىٰ ما أخبر الله به في كتابه، وما ثبت عن رسوله، من توبة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ من الذنوب التي تابوا منها.

وهذه التوبة رفع الله بها درجاتهم، فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين؛ **وعصمتهم هي** من أن يقروا علىٰ الذنوب والخطأ؛ فإن من سوىٰ الأنبياء يجوز عليهم الذنب الخطأ من غير توبة؛ والأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يستدركهم الله فيتوب عليهم ويبين لهم»[3].

وبهذا يندفع الإشكال عن الآية. والحمد لله رب العالمين.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٢٨٧).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة الصافات) (ص٣٠٧، ٣١٢) بتصرف يسير.

(٣) جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٢٦٩).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه آية كثرت فيها الأقوال، وتقسمت فيها الخواطر والآراء، ولم يقع لها شرح شاف، ولا بيان لتفسيرها كاف»[١].

وقال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وظاهر «حرام عليهم أنهم لا يرجعون» يحتاج إلىٰ أن يُبين، ولا أعلم أحدًا من أهل اللغة، ولا من أهل التفسير بيّنه»[٢]؛ وقال النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والآية مشكلة»[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

سبب الإشكال في الآية خفاء المعنىٰ؛ لذا كثرت فيه أقوال المفسرين، كما أن أقوالهم أيضًا تحتاج إلىٰ شرح وبيان؛ إما لندرتها من حيث اللغة، أو احتياجها إلىٰ تقدير أو غير ذلك مما سيأتي بيانه، إن شاء الله.

❖ دفع الإشكال:

دفع الواحدي الإشكال بمزيد البيان والشرح لهذه الآية، وتوضيح أقوال المفسرين فيها، وبيان مرادهم في ذلك.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في هذه الآية علىٰ عدة أقوال، وهي كالتالي:

---

(١) البسيط (١٥/ ١٩١).

(٢) معاني القرآن (٣/ ٤٠٤).

(٣) إعراب القرآن (٣/ ٣٨٢).

القول الأول: قول ابن عباس وسعيد بن جبير وعكرمة[١] وقتادة[٢]، وهو أن قوله تعالىٰ: ﴿وَحَرَٰمٌ﴾ [الأنبياء: ٩٥]: بمعنىٰ واجب، وحتم، وعزم.

فيكون المعنىٰ: وحرام علىٰ قرية أهلكناها، أي: واجب عليها ألا ترجع إلىٰ الدنيا إذا هلكت[٣]، لأن الله تعالىٰ كتب علىٰ من أهلك أن يبقىٰ في البرزخ إلىٰ يوم القيامة، وأن لا يرجع إلىٰ الدنيا[٤]، كما روي ذلك عن ابن عباس ومجاهد وقتادة[٥].

واختاره السمرقندي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير والسعدي[٦].

وروىٰ ابن جرير عن عكرمة عن ابن عباس: «أنه كان يقرأ هذه الآية: ﴿وحِرْمٌ[٧] علىٰ قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾؛ فلا يرجع منهم راجع، ولا يتوب منهم تائب»[٨].

واختار ابن جرير أن الرجوع بمعنىٰ التوبة، فقوله: ﴿أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝٩٥﴾

---

(١) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (١٦/ ٣٩٥).

(٢) عزاه السيوطي في الدر المنثور (١٠/ ٣٧١) إلىٰ ابن المنذر ولم أقف عليه في المطبوع من تفسيره.

(٣) البسيط (١٥/ ١٩١).

(٤) البسيط (١٥/ ١٩١، ١٩٣).

(٥) قول ابن عباس وقتادة: أورده ابن أبي حاتم في تفسيره (٨/ ٢٤٦٧) بدون إسناد؛ وقول مجاهد: عزاه السيوطي في الدر المنثور (١٠/ ٣٧١) إلىٰ ابن المنذر.

(٦) انظر: بحر العلوم (٢/ ٣٧٨)، الجواب الصحيح (١/ ١٥٣)، شفاء العليل (٢/ ٧٧٣)، تفسير ابن كثير (٥/ ٣٦١)، تيسير الكريم الرحمن (ص٦١٦).

(٧) قرأ حمزة والكسائي وعاصم - في غير رواية حفص -: (وحِرْمٌ) بكسر الحاء وإسكان الراء من غير ألف؛ وقرأ الباقون: (وحَرَامٌ) بفتح الحاء والراء بعدها ألف. انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٣٧٢)، النشر (٢/ ٢٤٣).

(٨) جامع البيان (١٦/ ٣٩٥).

[الأنبياء: ٩٥]: أي: لا يتوبون، علىٰ ما قاله عكرمة[١]، كما اختاره الزمخشري[٢].

فعلىٰ هذا: يكون أصحاب هذا القول اتفقوا علىٰ أن الحرام والحرم بمعنىٰ الواجب والعزم والحتم، لكنهم اختلفوا في معنىٰ الرجوع، فقال بعضهم: هو الرجوع إلىٰ الدنيا؛ وقال الآخرون: هو بمعنىٰ التوبة والرجوع عن الكفر.

قال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وإذ كان ذلك تأويل قول الله: وحرم وعزم، علىٰ ما قال سعيد، لم تكن (لا) في قوله: ﴿أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٩٥﴾﴾ [الأنبياء: ٩٥] صلة، بل تكون بمعنىٰ النفي، ويكون معنىٰ الكلام: وعزْمٌ منا علىٰ قرية أهلكناها أن لا يرجعوا عن كفرهم»[٣].

ويكون هذا بمعنىٰ الختم والطبع علىٰ قلوبهم، كما قال سبحانه: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [البقرة: ٧] وقال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٨].

ولا تعارض بين القولين: فكل من أهلكه الله فإنه لن يرجع إلىٰ الدنيا، والله سبحانه لا يهلك إلا من حرّم عليه التوبة، وختم علىٰ قلبه، والعياذ بالله.

لذا قال مكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنىٰ ﴿وَحَرَامٌ﴾[٤]: وجب أن لا يرجعوا، وعزم أن لا يرجعوا إلىٰ توبة، ولا بعد موت»[٥].

---

(١) انظر: جامع البيان (١٦/ ٣٩٦).

(٢) الكشاف (٢/ ١٠١).

(٣) جامع البيان (١٦/ ٣٩٧).

(٤) كذا في المطبوعة، ولعله رَحِمَهُ اللَّهُ أراد القراءة الثانية: (وحرم)، لقوله: وجب، وعزم.

(٥) الهداية (٧/ ٤٨١٣)، وانظر: أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٦/ ٢٧٣).

والذي استشكله الواحدي علىٰ هذا القول هو ندرته من حيث اللغة، إذ من النادر إتيان الحرام بمعنىٰ الواجب؛ لكنه مقبول من أهل التفسير.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا التفسير موافق لظاهر اللفظ؛ إلا أن حرامًا بمعنىٰ: واجب نادر، وهو مقبول من أهل التفسير، ولم يحتج في هذا القول إلىٰ تقدير محذوف أو حكم علىٰ حرف بزيادة»[١].

وقال النحاس - عن قول ابن عباس هذا -: «إنه من أحسن ما قيل في الآية وأجلّه... - ثم قال -: واشتقاق هذا بيّن من اللغة؛ وشرحه: أن معنىٰ حُرّم الشيء: حُظر ومُنع منه، كما أن معنىٰ أُحلّ: أبيح ولم يمنع منه؛ فإذا كان (حرام) و(حرم)[٢] بمعنىٰ واحد؛ فمعناه: أنه قد ضُيّق الخروج منه ومُنع، فقد دخل في باب المحظور بهذا»[٣].

وقال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «معناه: أنّا نمنعهم من الرجوع، والتحريم في اللغة هو المنع»[٤]، وقال نحوه ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ[٥].

وبيّن الرازي أن استعمال الحرام بمعنىٰ الواجب من باب تسمية أحد الضدين باسم الآخر، وذلك جائز ومشهور في اللغة[٦].

وقال الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحرام: الممنوع منه، إما بتسخير إلهي وإما

---

(١) البسيط (١٥/ ١٩٤).

(٢) وهما قراءتان متواتران كما تقدم. انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٣٧٢)، النشر (٢/ ٢٤٣).

(٣) إعراب القرآن (٣/ ٣٨٢).

(٤) تفسير السمعاني (٣/ ٤٠٧).

(٥) زاد المسير (٥/ ٣٨٨).

(٦) انظر: التفسير الكبير (٢٢/ ١٨٥).

بمنع بشري، وإما بمنع قهري، وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع، أو من جهة من يُرتسم أمرُه»[١].

القول الثاني: أورده أبو علي الفارسي[٢]، ونسبه الواحدي لقطرب[٣]؛ وذلك بأن تكون (لا) غير زائدة، ولكنها متصلة بـ(أهلكنا)، كأنه قال: وحرام علىٰ قرية أهلكناها، بأنهم لا يرجعون، أي: أهلكناهم الاستئصال بأنهم لا يرجعون إلىٰ أهليهم، للاستئصال الواقع بهم والإبادة لهم.

وخبر المبتدأ علىٰ هذا محذوف تقديره: وحرام - علىٰ قرية أهلكناها بالاستئصال - بقاؤهم أو حياتهم[٤].

وفيه أيضًا: تقدير الباء في قوله: ﴿أَنَّهُمْ﴾، أي: بأنهم.

القول الثالث: قول الزجاج[٥]، وذلك بتقدير (اللام) في قوله: ﴿أَنَّهُمْ﴾، أي: لأنهم، فيكون المعنىٰ: حرام علىٰ قرية أهلكناها أن نتقبل منهم عملًا، لأنهم لا يرجعون.

وبيانه: أن الله سبحانه لما قال: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ۝٩٤﴾ [الأنبياء: ٩٤]، أعلمنا أنه قد حرم قبول أعمال الكافرين، وبيّن ذلك بقوله: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ۝١﴾ [محمد: ١].

---

(١) مفردات القرآن (ص٢٢٩) مادة: حرم.

(٢) الحجة (٢/ ٥٢٦) (٣/ ٥٥٥).

(٣) البسيط (١٥/ ١٩٤).

(٤) الحجة (٢/ ٥٢٦) (٣/ ٥٥٥).

(٥) معاني القرآن (٣/ ٤٠٥).

فالمعنىٰ: حرام علىٰ قرية أهلكناها أن نتقبل منهم عملًا، لأنهم لا يرجعون، أي لا يتوبون.

القول الرابع: قول ابن جريج وأبي عبيد(١)، وأورده أبو علي أيضًا(٢)، وذلك بأن تكون (لا) زائدة، فيكون المعنىٰ: وحرام علىٰ قرية مهلكة رجوعُهم إلىٰ أهلهم، كما قال: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَآ إِلَىٰٓ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ ۝٥٠﴾ [يس: ٥٠]؛ فيكون التقدير: وحرام علىٰ قرية أهلكناها، أنهم يرجعون؛ أي: حرام عليهم أن يرجعوا.

وهي كقوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [يس: ٣١].

واعترض عليه النحاس فقال: «فأما قول أبي عبيد: إن «لا» زائدة، فقد رده عليه جماعة، لأنها لا تزاد في مثل هذا الموضع، ولا فيما يقع فيه إشكال، ولو كانت زائدة لكان التأويل بعيدًا أيضا، لأنه إن أراد: وحرام علىٰ قرية أهلكناها أنهم يرجعون إلىٰ الدنيا، فهذا ما لا فائدة فيه، وإن أراد التوبة فالتوبة لا تحرم»(٣).

كما ردّه ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «وقد زعم بعضهم أنها - أي: (لا)- في هذا الموضع صلة، فإن معنىٰ الكلام: وحرام علىٰ قرية أهلكناها أن يرجعوا؛ وأهل التأويل الذين ذكرناهم كانوا أعلم بمعنىٰ ذلك منه»(٤).

---

(١) نسبه إليهما الواحدي في البسيط (١٥/ ١٩٦).

(٢) الحجة (٢/ ٥٢٦) (٣/ ٥٥٥).

(٣) إعراب القرآن (٣/ ٣٨٢).

(٤) جامع البيان (١٦/ ٣٩٧).

القول الخامس: أورده ابن عطية فقال: «ويتّجه في الآية معنىٰ ضمنه وعيد بيّن؛ وذلك أنه ذكر من عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم عاد إلىٰ ذكر الكفرة الذين من كفرهم ومعتقدهم أنهم لا يحشرون إلىٰ رب، ولا يرجعون إلىٰ معاد، فهم يظنون بذلك أنه لا عقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء، أي: وممتنع علىٰ الكفرة المهلكين أن لا يرجعون، بل هم راجعون إلىٰ عقاب الله وأليم عذابه، فتكون (لا) علىٰ بابها و(الحرام) علىٰ بابه وكذلك (الحرم) فتأمله»[1].

وهذا الذي قاله ابن عطية له وجه، إلا أنه لم يروَ عن أحد من السلف.

---

(١) المحرر الوجيز (ص١٢٩٤).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر - والله أعلم - رجحان القول الأول، وذلك لأنه كما قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا التفسير موافق لظاهر اللفظ؛ إلا أن حرامًا بمعنىٰ: واجب نادر، وهو مقبول من أهل التفسير، ولم يحتج في هذا القول إلىٰ تقدير محذوف أو حكم علىٰ حرف بزيادة».

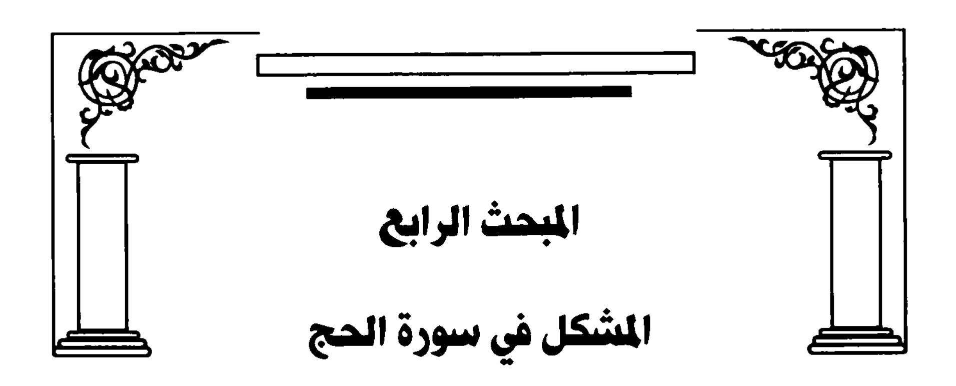
والقاعدة الترجيحية: إذا دار الكلام بين التقدير وعدمه، فعدم التقدير أولىٰ[1].

كذلك لأنه المروي عن السلف؛ والقاعدة الترجيحية: أن قول السلف مقدم علىٰ من عداهم[2]، والله أعلم.

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٤٢٣).

(٢) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٨٨).



وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالى:
﴿يَدْعُوا لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ﴾ [الحج: ١٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال الزجاج: فإن قال قائل: كيف يقال ﴿أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣] ولا نفع من قِبله البتة»(١)؛ وممن أورد هذا الإشكال: النحاس والسمعاني وغيرهما(٢).

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «هذه الآية من مشكلات القرآن، وفيها أسئلة؛ أولها: قالوا: قال في الآية الأولى: ﴿مَا لَا يَضُرُّهُۥ﴾ [الحج: ١٢]، وقال هاهنا: ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ﴾ [الحج: ١٣] فكيف وجه التوفيق؟...

السؤال الثاني: قالوا: قال في هذه الآية: ﴿أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣]»(٣).

---

(١) البسيط (١٥/ ٣٠٤)، وانظر قول الزجاج في «معاني القرآن» (٣/ ٤١٥).

(٢) انظر: معاني القرآن (٤/ ٣٨٤)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٢٥)، معالم التنزيل (٣/ ٢٠٤)، الكشاف (٣/ ١١١)، مجموع فتاوى ابن تيمية(١٥/ ٢٦٩)، البحر المحيط (١٥/ ٣٢١)، مدارك التنزيل (٣/ ٩٥)، التسهيل (٢/ ٥١)، أضواء البيان (٥/ ٤٩).

(٣) تفسيره (٣/ ٤٢٥).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال من قِبل صيغة التفضيل: (أقرب)، إذ إن ظاهرها يدل أن للمعبود من دون الله نفعًا وضرًا، لكنّ ضره أقرب من نفعه؛ وهذا يُوهم التعارض مع ما قد بُيّن في الآية قبلها، من أن كل معبود من دون الله لا يضر ولا ينفع، إذ قال سبحانه: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴿١٢﴾﴾ [الحج: ١٢].

ومن هنا: أورد الزجاج هذا الإشكال، إذا كان المعبود من دون الله لا يملك نفعًا البتة، فكيف قال سبحانه: ﴿أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦۚ﴾ [الحج: ١٣]، وما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بجواب الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: «العرب تقول لما لا يكون: هذا بعيد، والدليل علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًاۖ ذَٰلِكَ رَجْعُۢ بَعِيدٌ ﴿٣﴾﴾ [ق: ٣]»[(١)]، ثم قال الواحدي: «ومعنىٰ هذا: أنه لما كان يقال لما لا يكون: هذا بعيد، فنفع الصنم بعيد؛ لأنه لا يكون، فلمَّا كان نفعه بعيدًا قيل: لضره أنَّه أقرب من نفعه، علىٰ معنىٰ أنَّه كائن»[(٢)].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال:

بأن أفعل التفضيل ليست علىٰ بابها هنا، فـ(أقرب) لا يراد منها المقارنة بين قريبين، أحدهما أقرب من الآخر، بل هي موضوعة لبيان أن أحد الأمرين قريب

---

(١) معاني القرآن (٣/ ٤١٥).

(٢) البسيط (١٥/ ٣٠٤)، وقوله: كائن، هكذا في المطبوعة: ولعل الصواب: غير كائن.

أي حاصل، والآخر: بعيد، أي: غير حاصل، فالضرر قريب أي واقع بهم، والنفع بعيد أي: غير كائن لهم؛ فجاء الكلام علىٰ عادة العرب في خطابها، فإنهم يقولون لما لا يكون أصلًا: بعيد.

وهذا جواب الزجاج، والواحدي، والنحاس، والسمرقندي والسمعاني والبغوي وابن الجوزي[1].

واستدل الزجاج له بقوله تعالىٰ: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ۝٣﴾ [ق: ٣]، ومقصودهم أن ذلك الرجع غير كائن.

واستعمال صيغة أفعل التفضيل مع عدم إرادة التفضيل كثير في النصوص واللغة، ويراد منه التفضيل المطلق، الذي لا يكون للمفضول فيه نصيب البتة.

وتقدم بيان ذلك في الموضع الأول من سورة التوبة.

قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكونه أقرب من النفع كناية عن تمحضه للضر وانتفاء النفع منه، لأن الشيء الأقرب حاصل قبل البعيد، فيقتضي أن لا يحصل معه إلا الضر»[2].

○ أما وجه الجمع بين الآيتين، فأجيب عنه بالأجوبة التالية:

الأول: بالنظر إلىٰ معنىٰ الضر والنفع والقدرة عليهما؛ فيُجمع بين الآيتين بأن يقال:

في الآية الأولىٰ: ﴿يَدْعُوا مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ۝١٢﴾ [الحج: ١٢]، نفي عام يتناول كل ما سوىٰ الله سبحانه، من

---

(١) انظر: معاني القرآن للزجاج (٤/ ٣٨٤)، بحر العلوم (٢/ ٣٨٧)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٢٥) معالم التنزيل (٣/ ٢٠٤)، زاد المسير (٥/ ٤١٢).

(٢) التحرير والتنوير (١٧/ ٢١٦).

الملائكة والبشر والجن والكواكب والأوثان كلها، فلا يملك معبودٌ لنفسه ولا لعابديه نفعًا ولا ضرًا؛ ولا يقدر علىٰ ذلك، ولا يستطيع فعله أبدًا. هذا هو المنفي هنا.

وأما المثبت في الآية الثانية: ﴿يَدْعُوا لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ ﴿١٣﴾﴾ [الحج: ١٣] فهو اسم مضاف إليه، فالله سبحانه لم يقل: يضر أعظم مما ينفع، بل قال: ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾، والشيء يضاف إلىٰ الشيء لأدنىٰ ملابسة، فقد يضاف إلىٰ محله أو زمانه أو مكانه أو سبب حدوثه، وإن لم يكن فاعلًا، كقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، وهذا كما يقال: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، وكما في قوله تعالىٰ عن الخليل: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، فنسب الإضلال إلىٰ الأصنام، والإضلال هو ضرر لمن أضله.

وهذا جواب ابن تيمية باختصار[١]، وإلا فقد أفاض رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيانه أحسن إفاضه، وممن أورد هذا الجواب: الرازي[٢] واختاره ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «ولما كان الضر الحاصل من الأصنام ليس ضرًا ناشئًا عن فعلها، بل هو ضر ملابس لها أثبت الضر بطريق الإضافة للضمير دون طريق الإسناد»[٣].

إذن: فالضرر المنفي هو المتعلق بالقدرة، فلا تقدر هذه المعبودات أن تنفع ولا تضر، ولا تملك من ذلك شيئًا.

والضرر المثبت هو الضرر الناتج من عبادة المعبودات من دون الله،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ٢٦٩ - ٢٧٥).

(٢) التفسير الكبير (٢٣/ ٢٠٩).

(٣) التحرير والتنوير (١٧/ ٢١٦).

فضررها عليهم عظيم في الدنيا والآخرة، وهو واقع عليهم بسببها، عقوبةً من الله لهم، لا بكونها فاعلة له.

وأما قول السدي[(١)] - وتابعه ابن جرير وغيره[(٢)]-: في قوله: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ﴾ إن عصاه في الدنيا، ﴿وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ﴾ إن أطاعه، وهو الصنم، وقوله، ﴿يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣] أي: ضره في الآخرة، من أجل عبادته إياه في الدنيا، فأورده ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ثم قال: «وهذا الذي ذكر من الجواب: كلام صحيح، لكن لم يبين فيه وجه نفي التناقض.

فنقول: قوله: ﴿مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ﴾ [الحج: ١٢] هو نفي لكون المدعو المعبود من دون الله يملك نفعا أو ضرًا، وهذا يتناول كل ما سوىٰ الله...

وقوله: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ﴾ نفي عام كما في قوله: ﴿وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩] فهو لا يقدر أن يضر أحدًا، سواء عبده أو لم يعبده، ولا ينفع أحدًا سواء عبده أو لم يعبده؛ وقول من قال: لا ينفع إن عُبد، ولا يضر إن لم يعبد، بيان لانتفاء الرغبة والرهبة من جهته؛ بخلاف الرب الذي يكرم عابديه ويرحمهم، ويهين من لم يعبده ويعاقبه. والتحقيق أنه (أي المعبود) لا ينفع ولا يضر مطلقًا»[(٣)].

الثاني: بالنظر إلىٰ المعبود من دون الله، فيُجمع بين الآيتين بأن يقال:

في الآية الأولىٰ: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ ﴿١٢﴾﴾ [الحج: ١٢] المقصود: الأصنام والأوثان ونحوها من الجمادات، فهذه لا تملك شيئًا.

---

(١) أورده عنه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨/ ٢٤٧٧) بدون إسناد.

(٢) في جامع البيان (١٦/ ٤٧٦)، وسيأتي في الجواب الخامس.

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٥/ ٢٧٢).

وفي الآية الثانية: ﴿يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ ﴿١٣﴾﴾ [الحج: ١٣] المقصود: البشر، كفرعون ونحوه من الطواغيت الذين يدعون إلىٰ عبادتهم؛ فهؤلاء - وإن كان منهم نفع ما، لعابديهم في دار الدنيا - فضررهم أعظم وأقرب من نفعهم، إذْ هم في الدنيا مملوكون للكفّار وعابدون لغير الله، وفي الآخرة معذبون العذاب الدائم.

والدليل عليه: الإتيان بـ(ما) في الأولىٰ، وهو في الغالب لما لا يعقل، والإتيان بـ(من) في الثانية، وهي في الغالب للعقلاء.

وهذا جواب أبي حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]، وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وله اتجاه»[2].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ضرره في الدنيا أقرب من نفعه فيها، أما في الآخرة فضرره محقق متيقن»[3].

الثالث: أن معنىٰ الكلام علىٰ الفرض والتقدير والتسليم، أي: لو فرضنا وسلمنا كون ذلك المعبود ضارًا نافعًا، لكان ضره أقرب من نفعه، مع أنه لا نفع فيه أصلًا.

وهذا جواب القرطبي[4] وأورده أبو حيان[5].

الرابع: أن قوله تعالىٰ: ﴿يَدْعُواْ﴾ [الحج: ١٣] بمعنىٰ: يقول؛ قاله الأخفش[6].

وذلك أن الكافر يوم القيامة حين يرىٰ تضرره بالأصنام ودخوله النار بعبادتها

---

(١) البحر المحيط (١٥/ ٣٢١).

(٢) أضواء البيان (٥/ ٥٠).

(٣) تفسيره (٥/ ٣٩٠).

(٤) الجامع (١٤/ ٣٣٢).

(٥) البحر المحيط (١٥/ ٣٢٢).

(٦) معاني القرآن (٢/ ٤٥٠).

ولا يرىٰ أثر الشفاعة التي ادعاها لها، يقول - وهو يصرخ ويدعو -: ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ لَبِئْسَ ٱلْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ ٱلْعَشِيرُ﴾ [الحج: ١٣]، أي: لمن ضره بكونه معبودًا، أقرب من نفعه بكونه شفيعًا.

وهذا جواب الزمخشري[١] إذ جعل المدعو في الآيتين: الأصنام، وأزال التعارض باختلاف القائلين، فالجملة الأولىٰ من قول الله تعالىٰ إخبارًا عن حال الأصنام، والجملة الثانية من كلام عباد الأصنام، ويقولون ذلك في الآخرة؛ وأثبتوا أن لهذه الأصنام ضرًا ونفعًا[٢].

فالضرر المثبت علىٰ كلامهم هو دخولهم النار بعبادتهم، والنفع المثبت هو اعتقادهم وزعمهم الشفاعة فيهم، فحينئذٍ: قالوا: لمن ضره بدخول النار، أقرب من نفعه المدّعىٰ وهو الشفاعة، وعليه: فإن النفي جاء باعتبار ما في نفس الأمر، والإثبات باعتبار زعمهم الباطل[٣].

وقد اعترض عليه ابن عطية وأبو حيان والشنقيطي.

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا القول فيه نظر، فتأمل إفساده للمعنىٰ، إذ لم يعتقد الكافر قط أن ضر الأوثان أقرب من نفعها»[٤].

وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذي أقول: إن الصنم ليس له نفع البتة حتىٰ يقال: ضره أقرب من نفعه»[٥].

---

(١) الكشاف (٣/ ١١١).

(٢) انظر: البحر المحيط (١٥/ ٣٢٢).

(٣) انظر: حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (٦/ ٢٨٦).

(٤) المحرر الوجيز (ص١٣٠٢).

(٥) البحر المحيط (١٥/ ٣٢٢).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يخفىٰ أن جواب الزمخشري هذا غير مقنع، لأن المعبود من دون الله ليس فيه نفع البتة»(١).

الخامس: أن المقصود بقوله: ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ﴾ [الحج: ١٣]: ضر عبادته إن عُبد، وقوله: ﴿مَا لَا يَضُرُّهُۥ﴾ [الحج: ١٢]: أي: لا يضره إن ترك عبادته.

وهذا جواب النحاس(٢) والسمعاني(٣) والبغوي(٤)، وهو عائد إلىٰ كلام السدي المتقدم، وقد تقدم قول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا كلام صحيح، لكن لم يبين فيه وجه نفي التناقض».

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر والله أعلم أن الإشكال يزول بأن يقال: إن صيغة التفضيل(أقرب) ليست علىٰ بابها، والمقصود من الآية: أن ضرر تلك المعبودات محض ولا نفع فيها البتة، ولكن جاءت الآية علىٰ عادة العرب في خطابها حين تريد النفي في مثل هذا الأمر.

أما الجمع بين الآيتين: فكل الأجوبة محتملة - سوىٰ الجواب الرابع للاعتراض المذكور - وبها يزول الإشكال، إلا أن الجواب الأول أظهرها والله تعالىٰ أعلم.

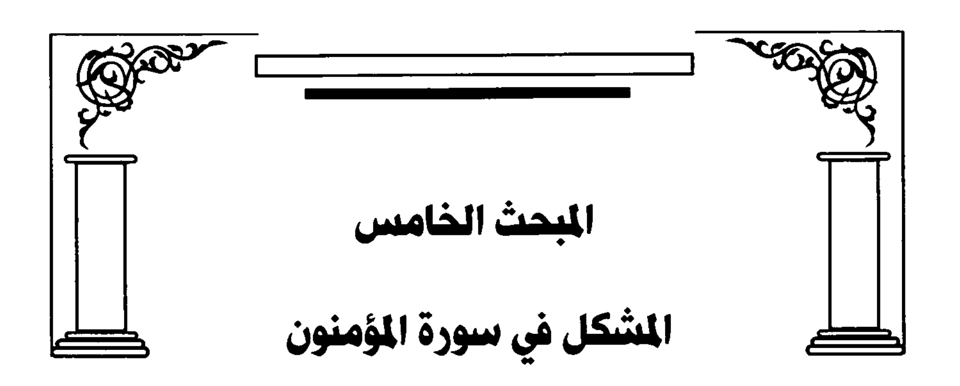
---

(١) أضواء البيان (٥/ ٤٩).

(٢) معاني القرآن (٤/ ٣٨٤).

(٣) تفسيره (٣/ ٤٢٥).

(٤) معالم التنزيل (٣/ ٢٠٤)، وقد نقله عن السمعاني.



المبحث الخامس

المشكل في سورة المؤمنون

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ١٠١﴾ [المؤمنون: ١٠١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه الآية لا تنافي قوله: ﴿وَأَقۡبَلَ بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ يَتَسَآءَلُونَ ٢٧﴾ [الصافات: ٢٧]»[(١)]؛ وممن أورده: ابن جرير والسمعاني والبغوي والشنقيطي[(٢)].

فقد ذكر الشنقيطي أن نفي التساؤل في آيات وإثباته في آيات أخر سؤال معروف يحتاج إلىٰ جواب مبين للمقصود، مزيل للإشكال[(٣)].

❖ تحرير محل الإشكال:

هذا الإشكال من موهم التعارض بين الآيات، فقد نفىٰ الله عَزَّوَجَلَّ في سورة المؤمنون التساؤل بين الناس يوم القيامة، بينما أثبته في سورة الصافات، فما وجه الجمع بين الآيات؟

---

(١) البسيط (١٦/ ٦٨).

(٢) انظر: جامع البيان (٧/ ٣٣)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٩١)، معالم التنزيل (٣/ ٢٥٧)، دفع إيهام الاضطراب (ص٢٣٠)، أضواء البيان (٥/ ٨٩٩).

(٣) أضواء البيان (٥/ ٨٩٩).

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب عنه الواحدي بأنه لا تنافي بين الآيات، «لأن للقيامة أحوالا، ومواطن، منها ما يشغلهم عظم الأمر الذي ورد عليهم عن المسألة، ومنها حال يفيقون فيها فيتساءلون»(١).

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب عدد من العلماء عن هذا الإشكال بمثل ما أجاب به الواحدي، ومستندهم في ذلك ما جاء عن سعيد بن جبير أنه قال: «قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ، قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١]، ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الصافات: ٢٧]... فقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ في النفخة الأولىٰ، ثم ينفخ في الصور: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون.

ثم في النفخة الآخرة: أقبل بعضهم علىٰ بعض يتساءلون»(٢).

وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «إنها مواقف؛ فأما الموقف الذي لا أنساب بينهم ولا يتساءلون، عند الصعقة الأولىٰ، لا أنساب بينهم فيها إذا صعقوا؛ فإذا كانت النفخة الآخرة فإذا هم قيام يتساءلون»(٣).

---

(١) البسيط (١٦/ ٦٨).

(٢) رواه البخاري (٦/ ١٢٧) كتاب التفسير، سورة حم السجدة، عن المنهال بن عمرو، معلقًا، ثم وصله في آخر الحديث، دلالة علىٰ أن الحديث ليس علىٰ شرطه، كما قاله ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٧١٠)؛ ورواه ابن جرير في جامع البيان (١٧/ ١١١).

(٣) عزاه السيوطي في الدر المنثور (١٠/ ٦٢٠) لسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم.

قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: تختلف عليّ: أي: تشكل وتضطرب، لأن بين ظواهرها تدافعًا... وحاصل جواب ابن عباس: أن نفي المساءلة فيما قبل النفخة الثانية، وإثباتها فيما بعد ذلك»[١].

هذا هو الجواب الأول.

أما الجواب الثاني: فقال أصحابه: إن نفي المساءلة في موطن استيفاء الحقوق بين ذوي الأرحام، فلا يتساءلون العفو فيما بينهم بالنسب، بل يطالب كل ذي حقه بحقه، وإن كان حقه علىٰ أقرب الناس إليه؛ وإما إثبات المساءلة: فهي فيما بعد ذلك.

وهذا القول مروي عن ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

فقد روىٰ ابن جرير عنه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «يؤخذ بيد العبد والأمة يوم القيامة، فينادي مناد علىٰ رؤوس الأولين والآخرين: هذا فلان ابن فلان، من كان له حق فليأت إلىٰ حقه، فتفرح المرأة أن يذوب[٢] لها الحق علىٰ أبيها، أو علىٰ ابنها، أو علىٰ أخيها، أو علىٰ زوجها، ثم قرأ ابن مسعود: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون: ١٠١]»[٣].

وروىٰ أيضًا عن قتادة أنه قال: «ليس شيء أبغض إلىٰ الإنسان يوم القيامة من أن يرىٰ من يعرفه، مخافة أن يذوب له عليه شيء. ثم قرأ: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ﴿٣٦﴾ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴿٣٧﴾﴾ [عبس: ٣٤-٣٧]»[٤].

---

(١) فتح الباري (٨/ ٧٠٩).

(٢) كذا عند ابن جرير، وفي فتح الباري (٨/ ٧١٠): (يثبت)، وكلاهما صحيح، لأن معنىٰ: يذوب، يجب. كما قاله ابن الأثير في النهاية (ص٣٣١) مادة: ذوب.

(٣) جامع البيان (٧/ ٣٣).

(٤) جامع البيان (١٧/ ١١٤).

فيكون السؤال المنفي سؤال خاص، وهو سؤال بعضهم العفو من بعض، فيما بينهم من الحقوق لقنوطهم من الإعطاء، ولو كان المسؤول أبا أو ابنا أو أمًّا أو زوجة[1].

ولا تعارض بين الجوابين، والجامع بينهما: أن للقيامة أحوالًا ومواطن، فتارة لا يتساءلون، لعظم ماهم فيه، وذلك: إما حين الصعق، وإما حين انشغالهم بالأمر الذي ورد عليهم من المحاسبة والصراط وسائر أهوال يوم القيامة، وتارة يتساءلون: حين يكشف عنهم ذلك.

وقال البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والناس في القيامة لهم أحوال ومواقف، واختلفَ الإخبارُ عنهم، لاختلاف مواقفهم وأحوالهم»[2].

وهذا ما أجاب به كثير من أهل العلم، كابن الأنباري[3] والزجاج والنحاس والماتريدي وغيرهم[4].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الإشكال يزول بكلا الجوابين ولا تعارض بينهما، للجامع الذي ذكرت، إذ إن للقيامة مواقف وأحوالًا متعددة، فتحمل كل آية علىٰ الإخبار بموقف معين، غير الآخر، والله أعلم.

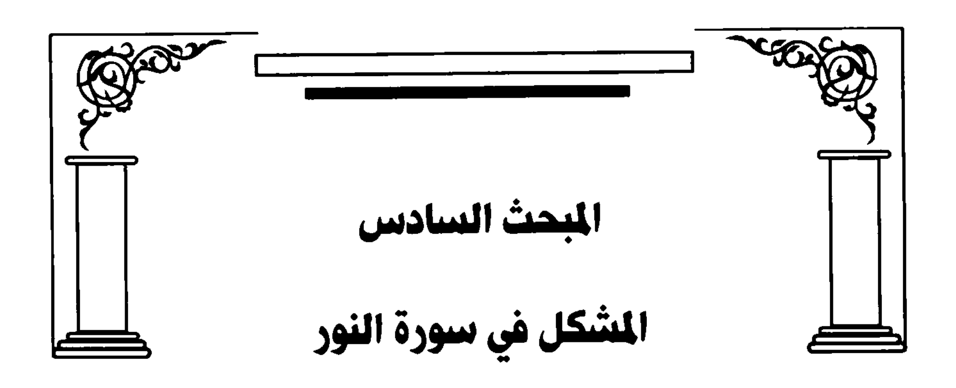
---

(١) قاله الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب (ص٢٣٠)، أضواء البيان (٥/ ٨٩٩).

(٢) شعب الإيمان (٢/ ٩٩).

(٣) نقله عنه الواحدي في البسيط (١٢/ ٤٧٩).

(٤) انظر: معاني القرآن للزجاج(٤/ ٢٢)، إعراب القرآن للنحاس (٤/ ٤٢٨)، تأويلات أهل السنة (٧/ ٤٩٥)، الكشف والبيان (١٨/ ٥٥٧)، النكت والعيون (٤/ ٦٧)، تفسير السمعاني (٣/ ٤٩١)، معالم التنزيل (٣/ ٢٥٧)، الكشاف (٣/ ١٥٥)، المحرر الوجيز (ص١٣٣٩)، تفسير ابن كثير (٥/ ٤٧٨).



المبحث السادس

المشكل في سورة النور

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾ [النور: ٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كثر الاختلاف من المفسرين والعلماء وأهل المعاني في معنىٰ الآية وسبب نزولها وتأويلها، وسأذكر فيها بعون الله تعالىٰ ما يفتح الغلق[١] ويُسيغ الشَرَق[٢]»[٣]؛ وقد ذكر عدد من أهل العلم أن هذه الآية مشكلة؛ فذكر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنها أشكلت علىٰ كثير من الناس[٤].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه الآية الكريمة من أصعب الآيات تحقيقًا... ولا أعلم مخرجًا واضحًا من الإشكال في هذه الآية إلا مع بعض التعسف»[٥].

---

(١) الغَلَق والغُلُق: الباب المغلق؛ ويقال: كلام غَلِق: أي: مشكل؛ والغَلَق: ما يُغلق به الباب ويُفتح. انظر: تهذيب اللغة (١٦/ ١٣٩) مادة: غلق، لسان العرب (١٢/ ١٦٥).

(٢) الشَرَق: الغصة، والشَرَق بالماء، كالغصص بالطعام. انظر: تهذيب اللغة (٨/ ٣١٦) مادة: شرق؛ لسان العرب (١٢/ ٤٣) مادة: شرق.

(٣) البسيط (١٦/ ١٠١).

(٤) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩).

(٥) أضواء البيان (٦/ ٩١).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في خفاء المعنىٰ، وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنها أشكلت علىٰ كثير من الناس، ثم قال: «فإنهم أشكل عليهم قوله: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ هل هو خبر أو نهي أو إباحة؟ فإن كان خبرًا فقد رأينا كثيرًا من الزناة ينكح عفيفة، وإن كان نهيًا فيكون قد نهىٰ الزانىٰ أن يتزوج إلا بزانية أو مشركة، فيكون نهيًا له عن نكاح المؤمنات العفائف، وإباحة له فى نكاح المشركات والزواني، والله سبحانه لم يرد ذلك قطعًا، فلما أشكل عليهم ذلك طلبوا للآية وجها يصح حملها عليه[1]».

❖ دفع الإشكال:

أطال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحث هذه الآية وسرد الأقوال فيها، كما سيأتي ذكره.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية اختلافًا كثيرًا، ويمكن إجمالها بما يلي:

القول الأول: إن الله عَزَّوَجَلَّ حرم علىٰ المؤمنين أن يتزوجوا البغايا المعلنات بزناهن، وذكر أن من فعل ذلك وتزوج واحدة منهن فهو زان.

واختاره الواحدي وقال: «هو قول أكثر اهل التفسير، واختيار الفراء والزجاج»[2]، كما اختار هذا القول ونصره وأوضحه غاية الإيضاح عددٌ من

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩).

(٢) البسيط (١٦/ ١٠٥)، (١٦/ ١١٦)؛ وقول الفراء في معاني القرآن (٢/ ٢٤٥)، وقول الزجاج في معاني القرآن (٤/ ٢٩).

أهل العلم، منهم: الزمخشري وابن تيمية وابن القيم والآلوسي[١].

فبينوا أن الآية فيها تقبيحٌ لشأن الزنا، بأحسن عبارة، وأوضح إشارة، فالفاسق الخبيث الذي شأنه الزنا لا يرغب إلا بنكاح من علىٰ شاكلته، وكذلك الفاسقة الزانية لا يرغب بنكاحها إلا من هو علىٰ شاكلتها، من الفسقة أو المشركين. وذلك محرم علىٰ المؤمنين الممدوحين عند الله تبارك وتعالىٰ[٢].

فالآية أتت علىٰ تقبيح الزنا أشد تقبيح، وبيان أن الزاني بعد أن رضي بالزنا لا يليق به أن ينكح المؤمنة العفيفة، وإنما يليق به أن ينكح زانية مثله أو مشركة أسوأ حالا منه.

وكذلك: الزانية بعد أن ولغ فيها كلب شهوة الزاني لايليق أن ينكحها ولا يرضىٰ بنكاحها إلا من هو مثلها أو مشرك أسوأ حالًا منها. وذلك لا يليق بالمؤمنين، ولا تميل نفوسهم الأبية إليه، بل تنفر منه أشد النفرة.

ويُنزّل عدم لياقة الفعل منزلة العدم، ليكون أبلغ في التحريم، وهو كثير في كلام العرب[٣].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وجهها - والله أعلم - أن المتزوج أُمر أن يتزوج المحصنة العفيفة، وإنما أبيح له نكاح المرأة بهذا الشرط، كما ذكر ذلك سبحانه فى سورتي النساء والمائدة؛ والحكم المعلق علىٰ الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد عُلقت علىٰ شرط الإحصان، فإذا انتفىٰ الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به.

---

(١) انظر: الكشاف (٣/ ١٦٣)، مجموع الفتاوىٰ (٣٢/ ١١٣)، إغاثة اللهفان (١/ ٦٩)، روح المعاني (١٠/ ١١٥).

(٢) انظر: الكشاف (٣/ ١٦٣).

(٣) انظر: روح المعاني (١٠/ ١١٥).

فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه علىٰ لسان رسوله، أو لا يلتزمه.

فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضىٰ بنكاحه إلا من هو مشرك مثله؛ وإن التزمه وخالفه ونكح ما حرم عليه، لم يصح النكاح، فيكون زانيًا، فظهر معنىٰ قوله ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: ٣] وتبين غاية البيان وكذلك حكم المرأة.

وكما أن هذا الحكم هو موجب القرآن وصريحه فهو موجب الفطرة، ومقتضىٰ العقل»[١].

ويؤيد هذا القول: سبب النزول، وقد أورد المفسرون عدة روايات صحيحة في ذلك، مفادها: أن هذه الآية نزلت في بعض من استأذن رسول الله ﷺ في نكاح نسوة كن معروفات بالزنا، فأنزل الله تحريمهن علىٰ المؤمنين[٢].

والقاعدة الترجيحية: إذا صح سبب النزول الصريح فهو مرجح لما وافقه[٣].

القول الثاني: إن هذه الآية خاصة في أولئك القوم الذين نزلت الآية بسببهم، وهذا قول مجاهد[٤].

ويُعترض عليه: بالقاعدة التفسيرية: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإن كانت صورة السبب قطعية الدخول في العام[٥].

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩).

(٢) انظر: جامع البيان (١٧/ ١٤٩)، أسباب النزول للواحدي (ص٣١٥)، لباب النقول (ص١٦٦)، المحرر في أسباب النزول (٢/ ٧١٥)، الاستيعاب (٢/ ٥٤٠).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٢٤١).

(٤) انظر: البسيط (١٦/ ١٠٥).

(٥) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٥٩٣)، قواعد الترجيح (٢/ ٥٤٥).

والقاعدة الأخرىٰ: يجب حمل نصوص الوحي علىٰ العموم حتىٰ يرد ما يخصصها[١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ - عن هذا القول -: «وهذا أيضًا فاسد، فإن هذه الصورة المعينة وإن كانت سبب النزول فالقرآن لا يُقتصر به علىٰ محال أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به علىٰ غيرها»[٢].

وذكر الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا أضعف الأقوال[٣].

القول الثالث: إن هذه الآية منسوخة؛ وهو قول سعيد بن المسيب[٤].

ويُعترض عليه بالقاعدة التفسيرية: الأصل عدم النسخ؛ والقاعدة الأخرىٰ: لا تصح دعوىٰ النسخ في آية من كتاب الله إلا إذا صح التصريح بنسخها[٥].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ - عن هذا القول -: «قول في غاية الضعف»[٦]؛ وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقالت طائفة: بل الآية منسوخة بقوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾ [النور: ٣٢]؛ وهذا أفسد من الكل، فإنه لا تعارض بين هاتين الآيتين، ولا تُناقض إحداهما الأخرىٰ، بل أمر سبحانه بإنكاح الأيامىٰ، وحرم نكاح الزانية، كما حرم نكاح المعتدة والمحرمة، وذوات المحارم، فأين الناسخ والمنسوخ فىٰ هذا؟»[٧].

---

(١) انظر: قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

(٢) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩).

(٣) انظر: دفع إيهام الاضطراب (ص٢٣٣).

(٤) رواه عنه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ (ص١٣٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٨/ ٢٥٢٤).

(٥) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٧٣٣)، قواعد الترجيح (١/ ٧١).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (٣٢/ ١١٥).

(٧) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩)، وانظر: النسخ (٢/ ٣٣٠).

القول الرابع: إن معنىٰ النكاح في الآية: الوطء؛ واختاره ابن جرير وابن كثير[(١)].

واعترض عليه الزجاج والزمخشري وابن تيمية وابن القيم.

قال الزجاج: «وهذا القول يبعد، لأنه لا يُعرف شيء من ذكر النكاح في كتاب الله إلا علىٰ معنىٰ التزويج، قال الله سبحانه: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، فهذا تزويج لا شك فيه...»[(٢)].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «قالوا المراد بالنكاح الوطء، وهذا مما يظهر فساده بأدنىٰ تأمل.

أما أولًا: فليس في القرآن لفظ نكاح إلا ولا بد أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضًا؛ فأما أن يراد به مجرد الوطء فهذا لا يوجد في كتاب الله قط.

وثانيها: أن سبب نزول الآية إنما هو استفتاء النبي ﷺ في التزوج بزانية فكيف يكون سبب النزول خارجا من اللفظ؟!.

الثالث: أن قول القائل: الزاني لا يطأ إلا زانية أو الزانية لا يطؤها إلا زان؛ كقوله: الآكل لا يأكل إلا مأكولا والمأكول لا يأكله إلا آكل، والزوج لا يتزوج إلا بزوجة والزوجة لا يتزوجها إلا زوج؛ وهذا كلام ينزه عنه كلام الله.

الرابع: أن الزاني قد يستكره امرأة فيطؤها فيكون زانيًا ولا تكون زانية، وكذلك المرأة قد تزني بنائم ومكره علىٰ أحد القولين ولا يكون زانيًا.

الخامس: أن تحريم الزنا قد علمه المسلمون بآيات نزلت بمكة وتحريمه أشهر من أن تنزل هذه الآية بتحريمه.

---

(١) انظر: جامع البيان (١٧/ ١٦٠)، تفسير ابن كثير (٥/ ٤٩٠).

(٢) معاني القرآن (٤/ ٢٩).

السادس: قال: ﴿لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٞۚ﴾ [النور: ٣] فلو أريد الوطء لم يكن حاجة إلىٰ ذكر المشرك، فإنه زان؛ وكذلك المشركة إذا زنىٰ بها رجل فهي زانية فلا حاجة إلىٰ التقسيم.

السابع: أنه قد قال قبل ذلك: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢] فأي حاجة إلىٰ أن يذكر تحريم الزنا بعد ذلك؟!»[١].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا فاسد، فإنه لا فائدة فيه، ويصان كلام الله تعالىٰ عن حمله علىٰ مثل ذلك... ولما رأىٰ الجمهور فساد هذا التأويل أعرضوا عنه»[٢].

والقاعدة التفسيرية: حمل معاني كلام الله علىٰ الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولىٰ[٣].

❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر رجحان القول الأول، والله تعالىٰ أعلم.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩﴾ [النور: ٣٩].

❖ **نص الإشكال:**

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال صاحب النظم في هذه الآية: هذا نظم غامض»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٢/ ١١٣).

(٢) إغاثة اللهفان (١/ ١٠٩).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ١٧٢).

(٤) البسيط (١٦/ ٣٠٥).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: في خفاء المعنىٰ؛ فنقل الواحدي عن الجرجاني صاحب النظم: أن نظم الآية غامض؛ ووجه غموضه عنده: أن الله عَزَّوَجَلَّ يتحدث عن الكفار، وأنهم سيلقون حسابًا، وضرب لهم مثلًا بالظمآن الذي يتبع السراب يظنه ماء، فكذلك الكافر يقدم أعمالًا يظنها تنفعه، وهي لا شيء كالسراب.

ثم إن الحديث استمر في الآية عن الظمآن، وما يلقاه من حساب؛ ومعلوم أن من سيلقىٰ الحساب هم الكفار، وليس الظمآن الذي هو مجرد مَثَل مضروب.

فيمكن القول: كيف أخبر الله عَزَّوَجَلَّ عن الظمآن بأنه سيجد الله عنده فيوفيه حسابه، وما هو إلا مثل مضروب؛ والحديث في الأصل عن الكفار لا عنه؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه صاحب النظم بقوله: «وقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ﴾ متصل بالظمآن دون الكفار، إلا أنَّه عَزَّوَجَلَّ لما جعل الظمآن والسَّراب مثلًا للكفار في بُطول أعمالهم، أقامه مقامهم فيما يصير إليه عاقبة أمورهم، فقال: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾ فجاء بذكر الظمآن علىٰ التوحيد، والمعني به الكفّار؛ لأنَّ الظمآن هاهنا مثل لا عين يقصد بالخبر، والعين المقصود بالخبر هم الكفّار، وهم يُوفَّون الحساب، يدلك علىٰ ذلك قوله: ﴿فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩﴾ [النور: ٣٩] وهذا لا يحتمل اتصاله بالظمآن، لأنه لا يكون هنالك حساب، وإنما الحساب في الآخرة. اهـ. قال الواحدي: هذا كلامه.

ومعنىٰ هذا أن قوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ في الظاهر خبر عن الظمآن، والمراد به الخبر عن الكفار، ولكن لما ضرب الظمآن مثلًا للكفار جعل الخبر عنه كالخبر عنهم»[1].

---

(١) البسيط (١٦/ ٣٠٥).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب الواحدي بجواب الجرجاني صاحب النظم، وبيّنه بقوله: قوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ في الظاهر خبر عن الظمآن، والمراد به الخبر عن الكفار، ولكن لما ضرب الظمآن مثلًا للكفار جعل الخبر عنه كالخبر عنهم.

وبهذا يكون مرجعُ الضمائر في قوله: (وجد) و(عنده) و(فوفاه حسابه) عائدًا إلىٰ الظمآن، وهذا اختيار الزمخشري وابن الجوزي والسمين الحلبي وأبو حيان؛ إلا أن الزمخشري جعل الظمآن هو الكافر الظمآن واستدرك ذلك عليه أبو حيان بأنه فسر الماء بعد جهد بالماء(١).

فالجواب عن هذا الإشكال إذن: أن يقال: إن هذا من تنوع الخطاب، وفنون البلاغة وحسن النظم، وانتقاله من خبر إلىٰ خبر بأحسن أسلوب وأبدعه.

وهذا له نظائر كثيرة في القرآن، منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴿٥﴾﴾ [الملك: ٥]، فابتدأ الحديث بالخبر عن النجوم، ثم انتقل إلىٰ الشهب دون سابق ذكر لها، لكونها من جنسها، وبينهما نوع تشابة وهذا في غاية الوضوح.

فالنجوم هي التي زُينت بها السماء، وجُعلت مصابيح؛ وأما رجم الشياطين فهو بالشهب، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ﴿٩﴾﴾ [الجن: ٨-٩].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥] وهي

---

(١) انظر: الكشاف (٣/ ١٨٧)، زاد المسير (٦/ ٤٩)، الدر المصون (٥/ ٢٢٢)، البحر المحيط (١٦/ ١٠٣).

الكواكب التي وضعت فيها من السيارات والثوابت.

وقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ﴾ عاد الضمير في قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا﴾ على جنس المصابيح، لا على عينها؛ لأنه لا يرمى بالكواكب التي في السماء، بل بشهب من دونها، وقد تكون مستمدة منها، والله أعلم»[1].

وهذا يوضح قول صاحب النظم: «فجاء بذكر الظمآن على التوحيد، والمعني به الكفّار؛ لأن الظمآن هاهنا مثل لا عين يقصد بالخبر، والعين المقصود بالخبر هم الكفّار».

ويمكن أن يقال: إن الخطاب انتقل من الجمع إلى الإفراد، فيكون قوله: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ [النور: ٣٩]، معنيًا به الكافر.

○ وعليه: فيكون: تمام المثل بقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[2]؛ أي: وكذلك الكافر، إذا جاء يوم القيامة لم يجد عمله شيئًا؛ ثم ابتدأ بالإخبار عن الكافر فقال: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ [النور: ٣٩].

وهذا قول أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة[3]، وعليه أكثر المفسرين[4]، فقد روى ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «هو مثل ضربه الله لرجل عطش فاشتد عطشه، فرأى سرابًا، فحسبه ماء، فطلبه، وظن أنه قد قدر عليه، حتى أتاه، فلما أتاه لم يجده شيئًا، وقبض عند ذلك.

---

(١) تفسيره (٧/ ٣٣١).

(٢) انظر: تأويلات أهل السنة (٧/ ٥٧٦).

(٣) روى ذلك عنهم ابن جرير في جامع البيان (١٧/ ٣٢٨).

(٤) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٢٥٤)، جامع البيان (١٧/ ٣٢٨)، الكشف والبيان (١٩/ ٢٨٩)، النكت والعيون (٤/ ١٠٩)، تفسير السمعاني (٣/ ٥٣٦)، معالم التنزيل (٣/ ٣٠٥)، الهداية لمكي (٨/ ٥١٢١)، الجامع للقرطبي (١٥/ ٢٩٩)، تفسير ابن كثير (٥/ ٥٥٥).

يقول: الكافر كذلك، يحسب أن عمله مغنٍ عنه، أو نافعه شيئًا، ولا يكون آتيًا علىٰ شيء حتىٰ يأتيه الموت، فإذا أتاه الموت لم يجد عمله أغنىٰ عنه شيئًا، ولم ينفعه إلا كما نفع العطشان المشتد إلىٰ السراب»(١).

فيكون الضمير عائدًا علىٰ الكافر، وإنما أفرد علىٰ هذا وإن تقدمه جمع (وهو قوله: والذين كفروا حملًا علىٰ الجنس أو علىٰ المعنىٰ، إذ المعنىٰ: كل واحد من الكفار(٢).

وهذا أيضًا له نظائر في القرآن، منها: قوله تعالىٰ: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [البقرة: ١٧].

فقوله: ﴿أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ﴾ خبر عن مفرد، ثم قوله بعدها: ﴿بِنُورِهِمْ﴾ خبر عن جمع، فانتقل الحديث من الخبر عن مفرد إلىٰ جمع في سياق واحد، مراعاةً للمثل المضروب، وللقوم المضروب لهم المثل.

○ ويحتمل أن يكون تمام المثل بقوله: ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾ [النور: ٣٩]، لكن يكون في المثل إيجاز واقتضاب لوضوح المعنىٰ المراد به. وهذا الاحتمال أورده ابن عطية(٣).

والأكثر علىٰ أن تمام المثل بقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: ٣٩].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين ما غمض من النظم علىٰ صاحب النظم بما تقدم بيانه، ومدار الجواب علىٰ أن في الخطاب انتقال من خبر إلىٰ خبر، لوضوح المعنىٰ المراد به.

---

(١) جامع البيان (١٧/ ٣٢٨).

(٢) انظر: الدر المصون (٥/ ٢٢٢)، إرشاد العقل السليم (٦/ ١٨١).

(٣) المحرر الوجيز (ص١٣٦٥).

فالمثل المضروب هو الظمآن الذي يتبع السراب، والمضروب له المثل هو الكافر الذي يتبع عمله فإذا قدم على الله لم يجد عمله شيئًا، كحال ذلك الظمآن الذي قدم على السراب فلم يجده شيئًا. والله تعالىٰ أعلم.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٥٨)﴾ [النور: ٥٨].

❖ **نص الإشكال:**

في قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ﴾ [النور: ٥٨] قراءتان: الأولىٰ: بالرفع، أي: ﴿ثَلَٰثُ عَوْرَٰتٍ﴾؛ والثانية: بالنصب، أي: ﴿ثلاثَ عورات﴾[1].

وقد فسر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ قوله: ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ [النور: ٥٨] بأن المراد: ثلاثة أوقات، لأنَّه فسرهن بالأوقات وهو قوله: ﴿مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ﴾ [النور: ٥٨] الآية.

ثم أورد إشكاله علىٰ قراءة النصب فقال: «فإن قيل: قوله: ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ زمان، بدلالة أنَّه فسر بزمان - علىٰ ما بيَّنا - وليس العورات بزمان، فكيف يصح البدل منه؟ وليس هي هي»[2].

---

(١) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم: ﴿ثلاث عورات﴾، بالنصب؛ وقرأ الباقون بالرفع. انظر: جامع البيان للداني (٣/ ١٤٠٩)، النشر (٢/ ٢٤٩).

(٢) البسيط (١٦/ ٣٥٤، ٣٥٦) وانظر: الحجة لأبي علي (٤/ ٦٣) - وعنه نقل الواحدي الإشكال -، معاني القرآن للزجاج (٤/ ٥٢)، مشكل إعراب القرآن لمكي (٢/ ١٢٦)، توجيه مشكل القراءات =

ومِمن استشكل قراءةَ النصب أبو حاتم بل رَدّها، إذ قال: «النصب ضعيف مردود»(١).

وقال الفراء: «والرفع في العربية أحبُّ إليّ، وكذلك أقرأ»(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال هنا في توجيه قراءة النصب: (ثلاثَ عورات)، إذا وُجّهت بأنها بدل من قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍۚ﴾ [النور: ٥٨]، والمراد بقوله: ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍۚ﴾ أي: ثلاثة أوقات فهي إذن زمان؛ فكيف يصح أن تكون (العورات) بدلًا من (الأوقات)، وهما مختلفتان تمام الاختلاف؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «قيل: يكون ذلك علىٰ أن يُضمر الأوقات كأنه: أوقات ثلاث عورات، فلما حُذف المضاف أُعرب ما كان يقع الإضافة إليه بإعراب المضاف، فعلىٰ هذا يوجَّه»(٣).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

لم يستشكل العلماء قراءة الرفع، لأن إعرابها ظاهر، فهي خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هي ثلاثُ عورات(٤).

وإنما وقع الإشكال في توجيه قراءة النصب فاستبعدها الفراء، وردها أبو

= د. الحربي (ص٣٧٦).

(١) نقله عنه النحاس في إعراب القرآن.

(٢) معاني القرآن (٢/ ٢٦٠).

(٣) البسيط (١٦/ ٣٥٦).

(٤) انظر: معاني القرآن للزجاج (٤/ ٥٢)، إعراب القرآن للنحاس (٤/ ٤٥٣)، مشكل إعراب القرآن لمكي (٢/ ١٢٦)، التبيان في إعراب القرآن للعكبري (٢/ ٦١٤).

حاتم كما تقدم، مع أنها قراءة سبعية متواترة لا يجوز ردها، ولا الطعن فيها، إذن فما توجيهها؟

وُجِّهت قراءة النصب بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن تكون ﴿ثلاثَ عورات﴾ بدلًا من ﴿ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍۚ﴾ [النور: ٥٨]. وهذا الوجه هو الذي أورد الواحدي عليه الإشكال، إذ إن (ثلاث مرات) زمان، فكيف تكون العورات بدلًا منها؟

ثم أجاب عنه بجواب أبي علي الفارسي[١]، وهوأنه يجوز ذلك على تقدير مضمر، وهو الأوقات، فيقال: أوقات ثلاث عورات.

فلما حُذف المضاف، (وهو الأوقات)، أُعرب المضاف إليه (وهو ثلاث عورات) بإعراب المضاف؛ وبه أجاب مكي أيضًا[٢].

وجوّز الزجاج ذلك على معنى: ليستأذنوكم ثلاث عورات، أي: في أوقات ثلاث عورات[٣].

وأحسنَ مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ أوضحه فقال: «وقيل: هو ظرف، وتقديره: ثلاثة أوقات، أي يستأذنوكم في ثلاثة أوقات؛ وهذا أصح في المعنى، لأنهم لم يؤمروا أن يستأذنهم العبيد والصبيان ثلاث مرات، إنما أمروا أن يستأذنوهم في ثلاثة أوقات.

ألا ترى أنه قد بيّن الأوقات فقال: ﴿مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ﴾ [النور: ٥٨] فبيّن الثلاث المرات بالأوقات، فعُلم أنها ظرف، وهو الصحيح.

---

(١) الحجة (٤/ ٦٣).

(٢) مشكل إعراب القرآن (٢/ ١٦٢).

(٣) معاني القرآن (٤/ ٥٢).

فإذا كانت ظرفًا أُبدلت منها ﴿ثلاثَ عورات﴾ علىٰ قراءة من نصب ﴿ثلاثَ عورات﴾ ولا يصح هذا البدل حتىٰ تقدّر محذوفًا مضافًا، تقديره: (أوقات ثلاث عورات)، فتبدل (أوقات ثلاث عورات) من (ثلاث مرات)، وكلاهما ظرف، فتبدل ظرفًا من ظرف، فيصح المعنىٰ والاعراب»[(١)]، ووافقه الزمخشري[(٢)] وابن عطية[(٣)] وأبو حيان[(٤)].

وبهذا يزول الإشكال عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: أن تكون ﴿ثلاثَ عورات﴾ بدلًا من الأوقات المفصلة في الآية، وهي قوله: ﴿مِّن قَبۡلِ صَلَوٰةِ ٱلۡفَجۡرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِۚ﴾ [النور: ٥٨].

قال العكبري رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ﴾ [النور: ٥٨] يقرأ بالرفع... وبالنصب علىٰ البدل من الأوقات المذكورة»[(٥)].

قال السمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويكون بدلًا علىٰ المحل، فلذلك نُصب»[(٦)]، أي: أن الأوقات المذكورة، - من قبل صلاة الفجر... إلخ - محلها النصب، فيُنصب البدل لأن المبدل منه محله النصب.

الوجه الثالث: أن تكون ﴿ثلاث عورات﴾ منصوبة علىٰ إضمار فعلٍ تقديره:

---

(١) مشكل إعراب القرآن (٢/ ١٦٢).

(٢) الكشاف (٣/ ١٩٣).

(٣) المحرر الوجيز (ص١٣٧١).

(٤) البحر المحيط (١٦/ ١٣١).

(٥) التبيان في إعراب القرآن (٢/ ٦١٤).

(٦) الدر المصون (٥/ ٣٣٤).

أعني. قاله العكبري[1].

أو يكون تقديره: اتقوا، أو احذروا. قاله السمين[2].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ﴾ [النور: ٥٨] اختلفت القرأة في قراءة ذلك، فقرأته عامة قرأة المدينة والبصرة: ﴿ثَلَٰثُ عَوۡرَٰتٖ لَّكُمۡۚ﴾ برفع (الثلاث)، بمعنىٰ الخبر عن هذه الأوقات التي ذكرت...

وقرأ ذلك عامة قراء الكوفة: ﴿ثلاث عورات﴾ بنصب (الثلاث) علىٰ الرد علىٰ (الثلاث) الأولىٰ...

والصواب من القول في ذلك: أنهما قراءتان متقاربتا المعنىٰ، وقد قرأ بكل واحدة منهما علماء من القرأة، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»[3].

❖ الترجيح:

مما سبق يزول الإشكال الذي أورده الواحدي، بما تقدم بيانه، ومن ذلك قول مكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تقدّر محذوفًا مضافًا، تقديره: (أوقات ثلاث عورات)، فتبدل (أوقات ثلاث عورات) من (ثلاث مرات)، وكلاهما ظرف، فتبدل ظرفًا من ظرف، فيصح المعنىٰ والاعراب».

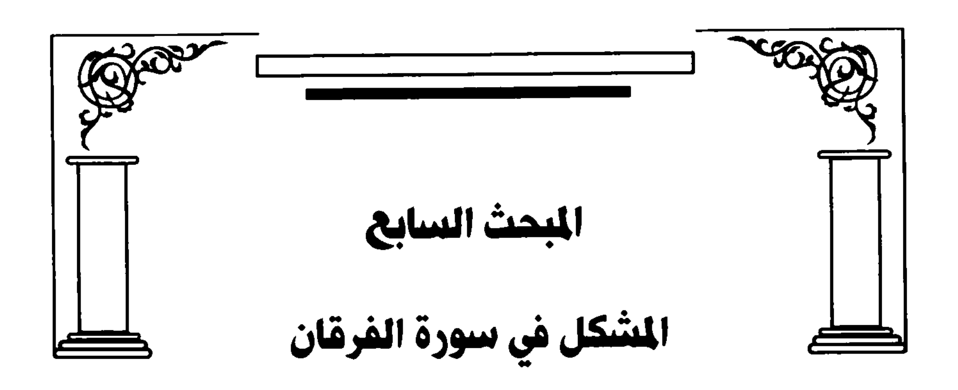
وقد وجّهت قراءة النصب بثلاثة أوجه، كلها صحيحة ولا إشكال فيها، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) التبيان في إعراب القرآن (٢/ ٦١٤).

(٢) الدر المصون (٥/ ٣٣٤).

(٣) جامع البيان (١٧/ ٣٥٥).



المبحث السابع

المشكل في سورة الفرقان

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَكَانُوا۟ قَوْمًۢا بُورًا ﴿١٨﴾﴾ [الفرقان: ١٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾ إن قيل: كيف يجوز للمعبودين أن يقولوا هذا؛ وإنما اتخذهم غيرُهم أولياء من دون الله، وليس هذا الجواب يليق للسؤال المتقدم»(١).

وقال أيضًا: «ولهذا الإشكال قرأ من قرأ ﴿أَن نَّتَّخِذَ﴾ [الفرقان: ١٨] بضم النون(٢)، وهذه القراءة أقرب في التأويل لو صحت»(٣).

وممن ذكر أن فيها أشكالًا: ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «وفيها قراءتان... وعلىٰ كل واحدة من القراءتين إشكال»(٤).

---

(١) البسيط (١٦/ ٤٣٣).

(٢) هذه قراءة أبي جعفر، وهي قراءة متواترة. انظر: النشر (٢/ ٢٥٠)، إتحاف فضلاء البشر (٢/ ٦٢٢).

(٣) البسيط (١٦/ ٤٣٤).

(٤) إغاثة اللهفان (٢/ ٩٩٦).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في أن الجواب مغاير للسؤال في الظاهر، ويوهم أنه لا يليق به، فإن الله عَزَّوَجَلَّ سأل المعبودين: أأنتم أضللتم هؤلاء العابدين لكم، الذين اتخذوكم أولياء من دوني؟ فكان المتوقع أن يكون الجواب: لا، لم نضلهم بل هم ضلوا.

لكنهم أجابوا: لم نتخذهم أولياء؛ والمتخذ للأولياء هم العابدون وليس المعبودين. فأوهم هذا: أن الجواب غير مناسب للسؤال.

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بجوابين: الأول: أن المعنىٰ: ما كان ينبغي لنا أن نعبد غيرك ونتخذ غيرك وليًا ومعبودًا فكيف ندعو إلىٰ عبادتنا، أي: إذا كنا نحن لا نعبد غيرك فكيف ندعو أحدًا إلىٰ أن يعبدنا؟ فذكر من جوابهم علىٰ أنهم لم يضلوهم، ولم يأمروهم بعبادتهم، وهو أنهم إذا كانوا لا يرون لأنفسهم عبادة غير الله؛ فكيف يدعون غيرَهم إلىٰ عبادتهم.

الثاني: يحتمل أن يكون قولهم: ﴿مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الفرقان: ١٨] أرادوا معشر العبيد لا أنفسهم، أي: إنا وهم عبيدك فكان لا ينبغي لعبيدك أن يتخذوا من دونك أولياء، ولكنهم تواضعًا منهم أضافوا ذلك إلىٰ أنفسهم وعنوهم به(١).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد الواحدي جوابين عن هذا الإشكال، وقال عن الأول: إنه معنىٰ كلام

---

(١) البسيط (١٦/ ٤٣٤).

الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]؛ بينما نقل الثاني عن صاحب النظم الجرجاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لكنه ذكر إشكالًا واردًا علىٰ هذا الجواب فضعّف بسببه قراءة أبي جعفر، مع أنها قراءة متواترة؛ فأجاب عن الإشكال بإشكال، والجوابان هما:

الأول: أن المعبودين لما سألهم الله: ﴿ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِى هَٰٓؤُلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿١٧﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ﴾، فأتىٰ جوابهم علىٰ قياس الأولىٰ[2]، يعني: إن كان لا يجوز لنا أن نتخذ من دونك من أولياء، ولم يقع ذلك منا، فمن باب أولىٰ أننا لا نضل غيرَنا بدعوتهم أن يتخذونا أولياء من دونك.

وقد بيّن الجرجاني وجه هذا الجواب فقال: «هذا بالتدريج يصير جوابًا للسؤال الظاهر؛ وهو أن من عبد شيئًا فقد تولاه، وإذا تولاه العابد صار المعبود وليًا للعابد.

ويدل علىٰ هذا قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم﴾.

أي: لم نتخذهم أولياء وإن عبدونا في الظاهر، فدل هذا علىٰ أن العابد يُسمَّىٰ وليًا للمعبود»[3]؛ فيكون جوابهم هذا قد وقع علىٰ وجه التبرّي من الذنب، ليقع الخزي علىٰ أولئك العابدين[4]، وجاء الجواب علىٰ المعنىٰ لا علىٰ اللفظ، لأن من عبد شيء

---

(١) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٢٦٤).

(٢) قياس الأولىٰ: أن يكون الغائب أولىٰ بالحكم من الشاهد، وبعبارة أخرىٰ: هو ما عُرف أنه أولىٰ بالحكم من المنطوق. انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٣٤٩) (٢١/ ٢٠٧).

(٣) نقله عنه الواحدي في البسيط (١٦/ ٤٣٣).

(٤) انظر: جامع البيان (١٧/ ٤١٧)، المحرر الوجيز (ص١٣٧٨).

فقد تولاه، ومن تولىٰ شيئًا فالمتولي ولي للمتولىٰ، فكلاهما ولي للآخر.

وهذا قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ونص عليه مكي والزمخشري وابن الجوزي وغيرهم[1].

قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «﴿مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ﴾ يستحق لنا ﴿أَن نَّتَّخِذَ﴾ نعبد ﴿مِن دُونِكَ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ﴾ أربابًا؛ ويقال: قالوا - يعني الملائكة -: سبحانك، نزهوه، ما كان ينبغي لنا: لا يجوز لنا أن نعبد من دونك أربابًا، فكيف جاز لنا أن نأمرهم بأن يعبدونا؟»[2].

الثاني: أن جوابهم أتىٰ بهذه الصيغة من باب التواضع، لذلك تكلموا بلسان الجميع، وإنما يقصدون أولئك العابدين. والمعنىٰ: إنا وهم عبيدك فكان لا ينبغي لعبيدك أن يتخذوا من دونك أولياء، فأضافوا ذلك إلىٰ أنفسهم وإن لم يقع ﴿مِن دُونِكَ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الفرقان: ١٨]منهم ذلك.

واستدل الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ لصحة هذا الوجه بقراءة أبي جعفر: ﴿ما كان لنا أن نُتَّخذ﴾ بضم النون؛ إلا أنه ضعفها، تبعًا لجماعة من أهل اللغة، وذلك أن لفظ (من أولياء) مفعول علىٰ قراءة الجمهور، ولا يصح أن يكون علىٰ قراءة أبي جعفر مفعولًا ثانيًا إلا إذا كانت (من) غير موجودة؛ لأن (من) لا تزاد في المفعول الثاني[3].

---

(١) انظر: الهداية (٨/ ٥١٩١)، الكشاف (٢/ ٢٠٦)، زاد المسير (٦/ ٧٨)، التفسير الكبير (٢٤/ ٤٤٣)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٦/ ٤١٢)، مدارك التنزيل (٣/ ١٦١)، البحر المحيط (١٦/ ١٧١)، تفسير ابن كثير (٥/ ٥٨٣).

(٢) تنوير المقباس (ص ٣٠١).

(٣) انظر: جامع البيان (١٧/ ٤١٨)، إعراب القرآن للنحاس (٤/ ٤٦١)، المحرر الوجيز (ص١٣٧٨)، التبيان في إعراب القرآن للعكبري (٢/ ١٦١)، الدر المصون (٥/ ٢٤٧)، توجيه مشكل القراءات د. الحربي (ص٣٧٨).

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه القراءة عند أكثر النحويين خطأ، وإنما كانت خطأ لأن (من) إنما يدخل في هذا الباب في الأسماء إذا كانت مفعولة أولًا، ولا تدخل علىٰ مفعول الحال، تقول: ما اتخذت من أحد وليًا، ولا يجوز: ما اتخذت أحدًا من ولي، لأن (من) إنما دخلت لأنها تنفي واحدًا في معنىٰ جميع، تقول: ما من أحد قائمًا، وما من رجل محبًا لما يضره؛ ولا يجوز: ما رجل من محب ما يضره. ولا وجه لهذه القراءة»(١)، وقال نحوه الفراء(٢).

إلا أن هذا الاعتراض مدفوع، فالقرآن يحتج به علىٰ اللغة، ولا يحتج باللغة علىٰ القرآن، فإذا تواترت القراءة لم يجز دفعها بسبب مخالفتها لقواعد النحو.

قال أبو عمرو الداني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن، علىٰ الأفشىٰ في اللغة، والأقيس في العربية؛ بل علىٰ الأثبت في الأثر، والأصح في النقل.

والرواية إذا ثبتت لا يردّها قياس عربية، ولا فشوّ لغة، لأن القراءة سنّة متبعة، يلزم قبولها والمصير إليها»(٣).

لذا دافع عن هذه القراءة وأثبت صحتها ابنُ الجزري في «النشر» وليس من عادته الدفاع عن القراءات وتخريجها في كتابه هذا، وإنما فعل ذلك لقوة الإشكال(٤).

قال ابن الجزري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: هو متعد إلىٰ واحد(٥)، كقراءة الجمهور.

---

(١) معاني القرآن (٤/ ٦١).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٢٦٤).

(٣) جامع البيان (١/ ٥١).

(٤) انظر: توجيه مشكل القراءات د. الحربي (ص٣٧٨).

(٥) كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنبياء: ٢١].

وقيل: إلىٰ اثنين[١]، والأول: الضمير في (نتخذ) النائب عن الفاعل، والثاني: (من أولياء)، و (من) زائدة[٢].

والأحسن ما قاله ابن جني[٣] وغيره: أن يكون (من أولياء) حالًا، و (من) زائدة لمكان النفي المتقدم؛ كما يقول: ما اتخذتُ زيدًا من وكيل، والمعنىٰ: ما كان لنا أن نعبد من دونك، ولا نستحق الولاء والعبادة»[٤]. فيكون المعنىٰ: ما كان ينبغي لنا أن نُعبد من دونك حال كوننا أولياء.

ويحتمل: أن تكون (من) تبعيضية، والمعنىٰ: أن نُتخذ من دونك بعضَ أولياء. قاله الزمخشري[٥].

وعلىٰ هذا: فلا إشكال في هذه القراءة، لذا قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهي قريبة المعنىٰ من الأولىٰ»[٦].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وصحح آخرون هذه القراءة لفظا ومعنىٰ، وأجروها علىٰ قواعد العربية؛ قالوا: وقد قرأ بها من لا يرتاب في فصاحته... - ثم قال -:

فقد صحت القراءتان لفظًا ومعنىٰ»؛ ثم مال رَحِمَهُ اللَّهُ إلىٰ تقديم قراءة الجمهور، إلا أنه وجّه القراءتين فقال: «فإنهم علىٰ قراءة الضم: يكونون قد نفوا حسن اتخاذ المشركين لهم أولياء.

---

(١) كما في قوله تعالىٰ: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣].

(٢) فيكون التقدير: نُتخذ نحن أولياء. فالأول: نحن؛ والثاني: أولياء.

(٣) انظر: المحتسب (٢/ ١٢٠).

(٤) النشر (٢/ ٢٥٠).

(٥) الكشاف (٢/ ٢٠٦).

(٦) تفسيره (٥/ ٥٨٣).

وعلىٰ قراءة الجمهور: يكونون قد أخبروا أنهم لا يليق بهم، ولا يحسن منهم أن يتخذوا وليا من دونه، بل أنت وحدك ولينا ومعبودنا، فإذا لم يحسن بنا أن نشرك بك شيئا، فكيف يليق بنا أن ندعو عبادك إلىٰ أن يعبدونا من دونك؟»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بكلا الجوابين، وزواله بقراءة أبي جعفر ظاهرٌ، لاسيما وأن الاعتراض عليها مدفوع بما ذكره ابن جني والزمخشري وابن القيم وابن الجزري. والحمد لله رب العالمين.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: هل كان يحتاج النبي ﷺ إلىٰ أن يسأل عن الله أحدًا؟»[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

نبينا محمد ﷺ أعلم الخلق بربه، وخير من دعا إليه، وعرف به؛ وظاهر الآية يَرِدُ عليه هذا الأشكال: إن كان النبي ﷺ أعلم الخلق بربه، فهل يحتاج إلىٰ أن يسأل عن الله أحدًا؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه الواحدي بقوله: «قيل: يحتمل أن يكون الخطاب له، والمراد به

(١) إغاثة اللهفان (٢/ ١٠٠٠).

(٢) البسيط (١٦/ ٥٥٧).

غيره. ويحتمل أن يكون كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [يونس: ٩٤]».

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أورد الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ احتمالين في الجواب عن هذا الإشكال، وأورد غيره سوىٰ ذلك، ومدار الجواب علىٰ معنىٰ الباء في قوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقد قيل فيها قولان[١]:

الأول: أن تكون بمعنىٰ (عن)، أي: فاسأل عنه خبيرًا؛ وعليه: إما أن يكون الخطاب للنبي ﷺ وأُمر أن يسأل جبريل أو أهل العلم من أصحاب الكتب المنزلة السابقة.

وإما أن يكون الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره من المخاطبين، فأُمر المخاطَب أن يسأل النبي ﷺ، لكونه أخبر الخلق بربه سبحانه.

والمعنىٰ: أيها المخاطَب: إن الذي خلق السموات والأرض هو الرحمن فاسأل به خبيرًا، ولا أخبر من محمد ﷺ بربه.

ولم يورد الواحدي في «الوسيط»[٢] سوىٰ هذا القول، واختاره الزجاج وابن كثير.

قال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمعنىٰ فاسأل عنه خبيرًا»[٣].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾﴾ أي: استعلم عنه من

---

(١) انظر: الدر المصون (٥/ ٢٦٠).

(٢) (١/ ٢٥١).

(٣) معاني القرآن (٤/ ٧٣).

هو خبير به، عالم به، فاتبعه واقتد به، وقد عُلم أنه لا أحد أعلم بالله، ولا أخبر به من عبده ورسوله محمد، صلوات الله وسلامه، سيد ولد آدم علىٰ الإطلاق، في الدنيا والآخرة، الذي لا ينطق عن الهوىٰ، إن هو إلا وحي يوحىٰ، فما قاله فهو حق، وما أخبر به فهو صدق»(١).

وقد اعترض النحاس وأبو حيان علىٰ من جعل الباء بمعنىٰ (عن)، فذكر النحاس بأن في هذا فسادًا للمعنىٰ، وإنما هذا مثل قول العرب: لو لقيتَ فلانًا للقيك به الأسد، أي للقيك بلقائك إياه الأسد(٢)، أي: شجاعةً، أو كقولهم: لو لقيتَ فلانًا للقيت به البحر، أي: كرمًا(٣). والمعنىٰ فاسأل - بسؤالك علىٰ ما تقدم - الرحمنَ فإنه خبير به.

وقال أبو حيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «والظاهر تعلق (به) بقوله: (فاسأل)، وبقاء الباء غير مضمّنة معنىٰ (عن)»(٤).

وهذا الجواب هو الذي أورد الواحدي عليه هذا الإشكال فتساءل: هل النبي ﷺ بحاجة إلىٰ أن يسأل عن الله سبحانه؟

وأجاب عنه: بأنه يحتمل أن الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره كما تقدم.

ويحتمل أن يكون كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾﴾ [يونس: ٩٤]، وهو ﷺ أبعد الناس عن الشك، فيكون كقول الولد لوالده: إن كنتَ

---

(١) تفسيره (٥/ ٦٠٢).

(٢) انظر: معاني القرآن للنحاس (٥/ ٤٢)، البحر المحيط (١٦/ ٢٢٥).

(٣) انظر: المحرر الوجيز (ص١٣٨٨).

(٤) البحر المحيط (١٦/ ٢٢٥).

أبي فاعطف عليّ؛ وهو غير شاك في أنه أبوه؛ ولكن أراد حثه علىٰ العطف.

علىٰ أن هذه الآية - آية يونس - قيل فيها أيضًا: إن الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره، واستحسنه الزجاج(١).

الثاني: أن تكون الباء علىٰ بابها، وتكون متعلقة بالسؤال، والمراد بالخبير هو الله سبحانه، فليس المراد من الآية أن يسأل النبي ﷺ عن الله، بل المراد: أن يسأل الله عن كل شيء، أو عما تقدم من الآية، من خلق السموات والأرض.

فيكون المعنىٰ: إن الذي خلق السموات والأرض، هو الرحمن، فاسأل الرحمن عن ذلك، فإنه خبير به سبحانه، أو إن تسأل الرحمن عن شيء تسأل به (أي: بسؤالك) خبيرًا.

فيكون قوله (خبيرًا) إما حالًا - كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة: ٩١]-، أو مفعولًا به(٢).

وهو قول ابن جريج ومجاهد، واختاره ابن جرير والنحاس ومقاتل والماتريدي وأبو حيان وأورده الزمخشري والسمين(٣).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقوله: ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٩﴾ يقول: فاسأل يا محمد خبيرًا بالرحمن، خبيرًا بخلقه(٤)، فإنه خالق كل شيء، ولا يخفىٰ عليه ما خلق. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل».

---

(١) معاني القرآن (٣/ ٣٣).

(٢) المحرر الوجيز (ص١٣٨٨).

(٣) انظر: معاني القرآن (٥/ ٤٢)، تأويلات أهل السنة (٢/ ٢٥٦) (٨/ ٣٧)، البحر المحيط (١٦/ ٢٢٥)، الدر المصون (٥/ ٢٦٠).

(٤) في نسخة (فاسأل يا محمد بالرحمن خبيرًا بخلقه).

ثم روى ابن جرير بسنده عن ابن جريج، قوله: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٩﴾ قال: «يقول لمحمد ﷺ: إذا أخبرتك شيئًا فاعلم أنه كما أخبرتك، أنا الخبير» ثم اختار ابن جرير: أن (خبيرًا) منصوب على الحال[1].

وروى ابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال: «ما أخبرتك من شيء، فهو كما أخبرتك»[2].

وقال مقاتل رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الرحمن جَلَّ جَلَالُهُ فاسأل به خبيرًا، يعني: فاسأل بالله خبيرًا يا من تسأل عنه محمدًا ﷺ»[3]. وهذا القول لايرد عليه الإشكال، والأصل إجراء الكلام على ظاهره، وإبقاء الحروف على بابها، حتى يرد الدليل على خلاف ذلك.

والقاعدة التفسيرية: أن تفسير السلف وفهمهم لنصوص الوحي حجة على من بعدهم[4]، وقولهم مقدم على من عداهم.

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر رجحان القول الثاني، وعليه: فلا يرد الإشكال، أما على القول الأول، فجوابه باحتمالين: الأول: أن يكون الخاطب للنبي ﷺ والمراد غيره؛ والثاني: أن تكون كآية يونس المذكورة. والله أعلم.

---

(١) جامع البيان (١٧/ ٤٨١).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٧١٥).

(٣) تفسيره (٣/ ٢٣٨).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٢٧١).

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧١].

❖ نص الإشكال:

قال ابن عباس: «ومن آمن[١]: يريد رجلًا قبل هؤلاء ممن كان آمن من أهل مكة، وهاجر ولم يكن قتل، ولا زنا ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ يريد الفرائض ﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾﴾ يريد: أي فضلتهم وقدمتهم علىٰ من قاتل نبيي ﷺ، واستحل محارمي»؛ وقال الكلبي: «﴿وَمَن تَابَ﴾ من الشرك ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ بعد التوحيد ﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾﴾ يقول: يجد عند الله متابًا»؛ وقال مقاتل: «﴿وَمَن تَابَ﴾ من الشرك ﴿وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴿٧١﴾﴾ يعني: مناصحًا، لا يعود في شركه، ولا إلىٰ ذلك الذنب».

أورد الواحدي هذه الأقوال ثم قال: «هذا ما ذكره أهل التفسير في هذه الآية؛ وهو غير مقنع، ولا شاف»[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

يتحرر الإشكال في قول ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يُسأل عن هذه الآية فيقال: ما الفائدة في قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ﴾ بعد قوله: ﴿وَمَن تَابَ﴾؟ وهل يجوز لقائل أن يقول: من قام فإنه يقوم، ومن ركب فإنه يركب؟»[٣].

وقال أبو علي الفارسي مثله[٤].

---

(١) كذا في المطبوعة، والآية: ﴿وَمَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧١].

(٢) البسيط (١٦/ ٦٠٠).

(٣) البسيط (١٦/ ٦٠٠).

(٤) الحجة (٢/ ٨٣).

إذن: محل الإشكال في تكرار فعل التوبة مرتين في الآية، ومجيء الفعل الثاني جزاءً للشرط المذكور باللفظ نفسه، والعادة أن جزاء الشرط يأتي مغايرًا للشرط.

❖ **دفع الإشكال:**

ذكر الواحدي أن أمثل الأقوال قول صاحب النظم، وهو قوله: «ليس في نظم العرب، أن يقولوا: من قام وصلىٰ فإنه يصلي صلاة؛ لأنه ليس في ظاهره فائدة، إلا بأن يكونا مختلفين في المعنىٰ، فالتأويل - إن شاء الله -: ﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ فإنه يرجع يوم القيامة إلىٰ الله عَزَّوَجَلَّ فيكافئه ويثيبه بعمله. وعلىٰ هذا التوبة الأولىٰ: رجوع عن الشرك والمعصية، والثانية: رجوع إلىٰ الله للجزاء والمكافأة»[1].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

لاشك أن كلام الله عَزَّوَجَلَّ يُنزه عن اللغو وعن التكرار الذي لا فائدة فيه، ومن ثَمَّ فما من تكرار إلا وقد اشتمل علىٰ معنىٰ لا يتحقق بدون هذا التكرار.

وفي هذه الآية تكرر فعل التوبة مرتين: ﴿وَمَن تَابَ﴾، ﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ﴾ فجاء ذكر التوبة في الشرط وجزائه، فوقع التساؤل عن فائدة هذا التكرار، وما تضمنه من المعاني، فكان الجواب عن هذا التساؤل بما يلي:

الأول: ما اختاره الواحدي وهو توجيه الجرجاني صاحب النظم، إذ رأىٰ أن التوبة الأولىٰ: هي رجوع عن الشرك والمعصية، والثانية: رجوع إلىٰ الله للجزاء والمكافأة.

الثاني: قول ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو: أن التكرار وجب لزيادةٍ في المعنىٰ؛ ومعنىٰ الآية: من أراد التوبة وقصد حقيقتها ينبغي أن يريد الله بها، ولا يخلط بها أمرًا من أمور الدنيا؛ كما يقول الرجل: من تجر فإنه يتجر في البَزِّ[2]، أي: من أراد

---

(١) البسيط (١٦/ ٥٩٩).

(٢) البز: نوع من الثياب. انظر: القاموس (ص٥٠٣) مادة: بز.

التجارة فينبغي له أن يتجر في البَزِّ.

فالمراد بالتوبة الثانية - علىٰ هذا القول -: الأمر؛ أي: من تاب فلْيُرِد بتوبته وجه الله تعالىٰ، وليجعلها توبة خالصة له سبحانه.

وقريب منه: قول أبي علي الفارسي رَحِمَهُ اللهُ وهو: أن اللفظ علىٰ شيء، والمعنىٰ علىٰ غيره، ومعنىٰ الآية: ومن عزم علىٰ التوبة فينبغي أن يبادر إليها ويتوجه بها إلىٰ الله سبحانه، وهذا كما قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ﴾ [النحل: ٩٨] أي: إذا عزمت علىٰ ذلك، وعلىٰ هذا المعنىٰ قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ۝٧١﴾ [الفرقان: ٧١] أي: ينبغي أن يتوب[(١)].

فالمراد بالتوبة الثانية - علىٰ هذا القول -: الأمر، والمعنىٰ: من تاب فليبادر بالتوبة وليتوجه بها إلىٰ الله سبحانه.

الثالث: قول النحاس رَحِمَهُ اللهُ وهو أن التكرار لأجل تأكيد التوبة، فيكون المعنىٰ: من تاب ثم أتبع توبته بعمل صالح فإنه تاب توبة مؤكدة، وتاب متابًا مرضيًا مقبولًا عند الله[(٢)].

الرابع: قول ابن عطية رَحِمَهُ اللهُ وهو أن التكرار سيق لأجل المدح والثناء علىٰ تلك التوبة وذلك المتاب، فقد أكد بهذه الألفاظ أمر التوبة، فيكون: معنىٰ ﴿وَمَن تَابَ فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ﴾ أي: فإنه قد تمسك بأمر وثيق؛ وهذا كما تقول - لمن تستحسن قوله في أمره -: لقد قلتَ يا فلان قولًا، فكذلك الآية معناها مدح المتاب، كأنه قال فإنه يجد بابًا للفرج والمغفرة عظيمًا.

وهذه الأقوال بينها تلازم ظاهر، فمن تاب توبة نصوحًا مؤكدة بالعمل

---

(١) الحجة (٢/ ٨٣).

(٢) معاني القرآن (٥/ ٥٤).

الصالح يلزم أن تكون توبته لله عَزَّوَجَلَّ، ومن كانت توبته لله قبل توبته، وجزاه الله عليها جزاءً عظيمًا، وكان مرجعه ومتابه إليه مرضيًا مقبولًا حسنًا، فاستحق بذلك المدح والثناء؛ لذا قال الزمخشري - وتبعه جماعة من المفسرين -: «يريد: ومن يترك المعاصي ويندم عليها ويدخل في العمل الصالح فإنه بذلك تائب إلىٰ الله ﴿مَتَابًا ۝٧١﴾ مرضيًا عنده مكفرًا للخطايا، محصلًا للثواب؛ أو: فإنه تائب متابًا إلىٰ الله، الذي يعرف حق التائبين، ويفعل بهم ما يستوجبون، والذي يحب التوابين ويحب المتطهرين؛ أو: فإنه يرجع إلىٰ الله وإلىٰ ثوابه، مرجعًا حسنًا وأيّ مرجع»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أنه لا تعارض بين هذه الأقوال، والآية محتملة لها كلها، وهذا من سعة معاني القرآن العظيم، وجلالة ألفاظه، وإعجازه، إذ يُؤتىٰ بلفظ واحد، فيحتمل معاني عديدة؛ لذا فقد أورد عدد من المفسرين هذه الأقوال كلها دون ترجيح لبعضها علىٰ بعض؛ وعلىٰ هذا: فمدار الجواب علىٰ أن الشرط وجزاءه متغايران. والقواعد التفسيرية التي تؤيد هذا عديدة: منها: إذا اتحد الشرط والجزاء دل علىٰ الفخامة[2]؛ إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها[3]؛ إذا دار الكلام بين التأكيد والتأسيس حمل علىٰ التأسيس[4]؛ فالتوبة الثانية أفادت معنىٰ جديدًا مغايرًا لمعنىٰ التوبة الأولىٰ. والله أعلم.

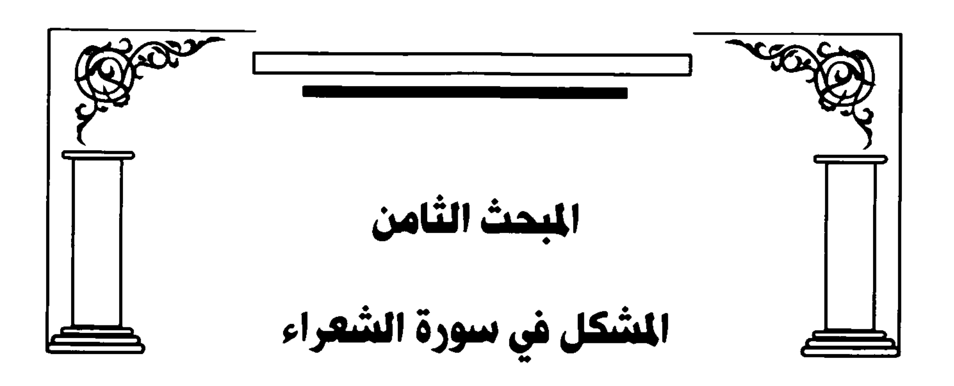
---

(١) الكشاف (٣/ ٢٩٥).

(٢) قواعد التفسير د. السبت (٢/ ٧١٥).

(٣) قواعد التفسير د. السبت (٢/ ٨٠٧).

(٤) قواعد الترجيح (٢/ ٤٧٣).



المبحث الثامن

المشكل في سورة الشعراء

وفيها موضعان:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال ابن الأنباري: يقال: كيف استجاز موسىٰ حين سأله فرعون أن يجيبه بأن يقول: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ [الشعراء: ٢٤] وهذا ليس بجواب لسؤاله؛ لأن من قيل له: ما زيد؟ لم يكن جوابه: زيد يملك خمسين دينارًا؛ لأن (ما) سبيلها أن تستفهم بها عن الأسماء من الأجناس، والأنساب، فإذا قال القائل: ما هذا؟ أُجيب بأحد جوابين؛ إما أن يُقال له: هاشمي، قرشي، إذا عَلم المخاطب أنه يعرف جنس الذي يستفهم عنه. وإما أن يُجاب بالجنس، فيقال: إنسان، بهيمة، حائط، فجواب موسىٰ لم يقع علىٰ حسب سؤال فرعون؟»[1].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في كون الجواب وقع مغايرًا للسؤال؛ والمجيب إذا لم يقع

---

(١) البسيط (١٧/ ٤٣).

جوابه وفق سؤال السائل قد يكون في هذا حجة عليه، إذ إن للسائل أن يقول: أنت لم تجب عن سؤالي، بل فررت منه، وحِدْتَ عنه، فتلزمك الحجة ولا تلزمني.

وهذا ما وقع، فإن فرعون لما سمع جواب موسىٰ عليه السلام أقبل علىٰ جلسائه فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٧] إذ لم يجبني عن سؤالي!.

فيقال إذن: لماذا أجاب موسىٰ عليه السلام بخلاف السؤال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بأجوبة ابن الأنباري رحمه الله الثلاثة، وهي:

الأول: أن فرعون أحال في سؤاله، فسأل عن جنس من لا جنس له فاستجهله موسىٰ، فأضرب عن سؤاله فلم يجبه عنه؛ بل أخبره من قدرة الله وعظيم ملكه وسلطانه بما يردعه عن جهله فيما كان سأل عنه.

الثاني: أن موسىٰ علم أن قصده في السؤال معرفةُ من سأل عنه فأجاب بما يعلم من صفاته؛ لأن الذي يجب علىٰ المسؤول أن يُخبر بما يعلم، فكأن موسىٰ أجاب عن معنىٰ السؤال بما يَعرف، ولم يلتفتْ إلىٰ ظاهره.

الثالث: أن موسىٰ عَلِم أن فرعون يعلم أن اللهَ ربُّه؛ وإن أظهر غير ما يعلم، فلما قال له: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٣] لم يقع في نفسه أنه يَسأل عن ربه ليُحدده، بل قَدَّر أنه يسأله عن مُلك ربه؛ فكأن التقدير: وما مُلك رب العالمين؟ فقال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٤] الآية. وغير ممتنع في اللغة أن يُجاب السائل في قوله: ما ملك ربك؟ بأن يقال: ربُّك مَلِك العراق وخراسان، ومالك أكثر الأرض[1].

---

(١) البسيط (١٧/ ٤٣)، يعني إذا قيل للعبد: ما ملك ربّك؟ أي: سيدك من البشر.

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب المفسرون عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، وهي كالتالي:

الأول: أن فرعون أحال في سؤاله، فسأل عن جنس من لا جنس له فاستجهله موسىٰ، فأضرب عن سؤاله فلم يجبه عنه؛ بل أخبره من قدرة الله وعظيم ملكه وسلطانه بما يردعه عن جهله فيما كان سأل عنه.

وهذا يعني أن فرعون كان جاهلًا بما ينبغي أن يسأل عنه وكيف يسأل، فأجابه موسىٰ عليه السلام بما يردعه.

وهذا جواب ابن الأنباري الأول، واختاره الطوسي[1] ومكي[2].

وهذا الجواب مبني علىٰ أن (ما) أداة سؤال عن الماهية، فإذا سأل سائل: ما كذا؟ يعني ما ماهيته، وما جنسه؟

والفلاسفة[3] والمعطلة[4] يقولون عن الله عز وجل: إنه لا جنس له ولا ماهية ولا كيفية ولا كمية ولا أين وليس هو شيئًا من الأشياء.

قال ابن القيم رحمه الله: «فانظر ماذا تحت تنزيه المعطلة النفاة بقولهم: ليس بجسم ولا جوهر ولا مركب ولا تقوم به الأعراض ولا يوصف بالأبعاض ولا يفعل الأغراض ولا تحله الحوادث ولا تحيط به الجهات ولا يقال في حقه أين،

---

(١) التبيان (٨/ ١٥).

(٢) الهداية (٨/ ٥٢٨٩).

(٣) الفلسفة: كلمة يونانية بمعنىٰ العلم والحكمة، والفلاسفة: هم الذين نظروا في طبائع الأشياء بفكرهم لمعرفة عللها الخفية وراء ظواهرها. انظر: مبادئ الفلسفة. لأحمد سعيد (ص٦)، قول الفلاسفة في توحيد الربوبية. د. سعود الخلف (ص ٢٠٤).

(٤) المعطلة هم نفاة الصفات، أو نفاة بعضها، فكل من ينفي عن الله سبحانه صفاته أو ينفي بعضها فهو معطل. انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ١٧٥)،.

وليس بمتحيز، كيف كسوا حقائق أسمائه وصفاته وعلوه علىٰ خلقه واستوائه علىٰ عرشه وتكليمه لعباده ورؤيتهم له بالأبصار في دار كرامته، هذه الألفاظ ثم توصلوا إلىٰ نفيها بواسطتها»(١).

وقد دلت النصوص الشرعية علىٰ بطلان عقيدة المعطلة، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وسبب ذلك اعتقادهم أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص، فلما اعتقدوا التعطيل وانتفاء الصفات في نفس الأمر، ورأوا أنه لا بد للنصوص من معنىٰ، بقوا مترددين بين الإيمان باللفظ وتفويض المعنىٰ»(٢).

ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد وصف نفسه سبحانه بضد صفة أربابهم وبضد ما وصفه به المعطلة... فتأمل آيات التوحيد والصفات في القرآن، علىٰ كثرتها وتفننها واتساعها وتنوعها، كيف تجدها كلها قد أثبتت الكمال للموصوف بها، وأنه المتفرد بذلك الكمال، فليس له فيه شبه ولا مثال، وأيّ دليل في العقل أوضح من إثبات الكمال المطلق، لخالق هذا العالم ومدبره وملك السموات والأرض وقيومها؟!»(٣).

الثاني: أن موسىٰ علم أن قصده في السؤال معرفةُ من سأل عنه فأجاب بما يعلم من صفاته؛ لأن الذي يجب علىٰ المسؤول أن يُخبر بما يعلم، فكأن موسىٰ أجاب عن معنىٰ السؤال بما يَعرف، ولم يلتفتْ إلىٰ ظاهره.

الثالث: أن موسىٰ عَلِم أن فرعون يعلم أن اللهَ ربُّه؛ وإن أظهر غير ما يعلم، فلما قال له: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ [الشعراء: ٢٣] لم يقع في نفسه أنه يَسأل عن

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٨)، وانظر: أصول مسائل العقيدة، د. سعود الخلف (٢/ ٢٠).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ١٦٤).

(٣) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٦).

ربه ليُحدده، بل قَدَّر أنه يسأله عن مُلك ربه؛ فكأن التقدير: وما مُلك رب العالمين؟ فقال: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٤] الآية. وغير ممتنع في اللغة أن يُجاب السائل في قوله: ما ملك ربك؟ بأن يقال: ربُّك مَلِك العراق وخراسان، ومالك أكثر الأرض[(١)].

الرابع: أن جواب موسىٰ عليه السلام وقع مطابقًا لسؤال فرعون ولم يكن مخالفًا له وكان يرىٰ السدي رحمه الله: أن هذه الآية كقوله تعالىٰ: «﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٤٩-٥٠]»[(٢)].

فسؤال فرعون لم يكن عن الماهية، بل كان علىٰ سبيل الإنكار والجحود، ولما قال له موسىٰ: ﴿إِنِّي رَسُولُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٤٦﴾ [الزخرف: ٤٦]، قال له: ومن هذا الذي تزعم أنه رب العالمين غيري؟ ولذلك قال الله تعالىٰ عنهم: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗا﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالىٰ: ﴿قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ۝١٠٢﴾ [الإسراء: ١٠٢]، فثبت أن فرعون - لعنه الله - يعرف ربه رب العالمين، لكنه سأل منكرًا، كما قاله مقاتل رحمه الله[(٣)].

بل قال ابن كثير رحمه الله: «هكذا فسره علماء السلف وأئمة الخلف... ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم: أن هذا سؤال عن الماهية، فقد غلط؛ فإنه لم يكن مقرًا بالصانع حتىٰ يسأل عن الماهية بل كان جاحدًا له بالكلية فيما يظهر، وإن كانت الحجج والبراهين قد قامت عليه، فعند ذلك قال موسىٰ لما سأله عن

---

(١) البسيط (١٧/ ٤٣).

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٨/ ٢٧٥٦).

(٣) في تفسيره (٣/ ٢٦١).

رب العالمين: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ﴾ [الشعراء: ٢٤] أي: خالق جميع ذلك ومالكه»(١).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ [الشعراء: ٢٣] ظاهر هذه الآية الكريمة أن فرعون لا يعلم شيئًا عن رب العالمين، وكذلك قوله تعالىٰ عنه: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ٤٩﴾ [طه: ٤٩] وقوله: ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ [القصص: ٣٨] وقوله: ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذۡتَ إِلَٰهًا غَيۡرِي لَأَجۡعَلَنَّكَ مِنَ ٱلۡمَسۡجُونِينَ ٢٩﴾ [الشعراء: ٢٩].

ولكن الله جل وعلا بَيَّنَ أن سؤال فرعون في قوله: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٣﴾ [الشعراء: ٢٣]، وقوله: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ٤٩﴾ [طه: ٤٩] تجاهل عارفٍ أنه عبد مربوب لرب العالمين، بقوله تعالىٰ: ﴿قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ١٠٢﴾ [الإسراء: ١٠٢] وقوله تعالىٰ عن فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النمل: ١٤]»(٢)؛ فكان هذا الجواب من تفسير القرآن بالقرآن، وبفهم السلف الصالح؛ والقواعد الترجيحية التي تؤيده كثيرة، منها: أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم علىٰ ما عدم ذلك(٣).

ومنها: أن تفسير السلف وفهمهم لنصوص الوحي حجة علىٰ من بعدهم(٤).

---

(١) تفسيره (٥/ ٦٢١)، وانظر: تفسير السمعاني (٤/ ٤٣).

(٢) أضواء البيان (٦/ ٤١٣).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).

(٤) قواعد الترجيح (١/ ٢٧١).

❖ الترجيح:

مما سبق يترجح جواب ابن كثير، فيكون جواب موسىٰ ﷺ وقع مطابقًا لسؤال فرعون لعنه الله، وبذلك لا يرد الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

وعلىٰ الأجوبة الأخرىٰ فليس بمستغرب مثل هذا الجواب، إذ من عادة الأنبياء دلالة الناس علىٰ الأفضل والأكمل مما وقع السؤال عنه، أو إجابته بأكثر مما سأل تعميمًا للفائدة، أو رد السؤال بسؤال مثله، يُفهم منه الجواب، أو غير ذلك مما هو معلوم ومشهور لاسيما في سنة نبينا محمد ﷺ، وأذكر مثالًا واحدًا علىٰ ذلك:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلىٰ رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ به؟ فقال ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[1]، وفيه: من محاسن الفتوىٰ إجابة السائل بأكثر مما سأل عنه تتميمًا للفائدة، وإفادةً لعلم آخر غير مسؤول عنه، ويتأكد ذلك عند ظهور الحاجة إلىٰ الحكم كما هنا؛ لأن من توقف عن طهورية ماء البحر فهو من العلم بحلِّ ميتته مع تقديم تحريم الميتة أشد توقفًا[2]. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) رواه أحمد في المسند (١٢/ ١٧١) رقم (٧٢٣٣) وأبو داود (ص٢٠) رقم (٨٣) كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، والترمذي (ص٢٧) رقم (٦٩) كتاب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، والنسائي (ص١٧) رقم (٥٩) كتاب الطهارة، باب ماء البحر، وابن ماجه (ص٨٥) رقم (٣٨٦) كتاب الطهارة، باب الوضوء بما ء البحر؛ وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح وهو قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبي ﷺ»، وصححه الألباني «السلسلة الصحيحة» (١/ ٨٦٤) رقم (٤٨٠).

(٢) انظر: عارضة الأحوذي (١/ ٨٩)، التحبير لإيضاح معاني التيسير (٧/ ٤٣).

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُمۡ شُعَيۡبٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الشعراء: ١٧٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿إِذۡ قَالَ لَهُمۡ شُعَيۡبٌ﴾ [الشعراء: ١٧٧] وقال في موضع آخر: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ﴾ [الأعراف: ٨٥] [هود: ٨٤] [العنكبوت: ٣٦] ولم يقل في هذه السورة: إذ قال لهم أخوهم شعيب كما قال في سائر الأنبياء»[1]؛ وممن أورده: الزمخشري وابن الجوزي والرازي[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

وصف الله ﷻ شعيبًا في الأعراف وهود والعنكبوت بأنه أخ لقومه، كما وصف بذلك سائر الأنبياء، إلا في سورة الشعراء، فإنه سبحانه لما ذكر شعيبًا لم يصفه بأنه أخ لهم، فوقع هذا الإشكال: لِـمَ لم يوصف شعيب بالأخوة في هذا الموضع فقط دون غيره من المواضع، وخلافًا لسائر الأنبياء؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الإشكال بأن شعيبًا كان من أهل مدين، ولم يكن من أصحاب الأيكة - وهم قبيلة أخرىٰ -، وقد بُعث إليهما جميعًا، فإذا ذكر مدين قيل: أخوهم، وإذا ذكر أصحاب الأيكة لا يقال أخوهم، لأنه ليس منهم[3].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

ذكر أكثر المفسرين أن مدين: اسم رجل، ثم صار مدين اسمًا للقبيلة وللمدينة أيضًا[4].

---

(١) البسيط (١٧/ ١١٧).

(٢) انظر: الكشاف (٣/ ٢٥١)، زاد المسير (٦/ ١٤١)، التفسير الكبير (٢٤/ ٥٢٨).

(٣) البسيط (١٧/ ١١٧).

(٤) انظر: البسيط (٩/ ٢٢٥) تفسير الطبري (٨/ ٢٣٧)، والسمرقندي (١/ ٥٥٤)، والبغوي (٣/ ٢٥٦)، =

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «مدين تطلق على القبيلة - وهم من سلالة مدين بن إبراهيم -، وعلى المدينة».

وأجيب عن إشكال الواحدي بما يلي:

الجواب الأول: أن شعيبًا أرسل إلى قبيلتين: أهل مدين، وأصحاب الأيكة، وكان أخًا في النسب لمدين، ولم يكن أخًا لأصحاب الأيكة. والحديث هنا في سورة الشعراء عن أصحاب الأيكة وليس عن أهل مدين. وهذا جواب الواحدي ونسبه لابن عباس(1)، وهو قول مقاتل(2) والثعلبي(3) والزمخشري(4) وغيرهم(5).

واستدل أصحاب هذا الجواب بما يلي:

○ أولًا: رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن قوم مدين وأصحاب الأيكة أمتان، بعث الله إليهما شعيبا النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ»(6).

= وابن عطية (٥/ ٥٧٣)، وابن الجوزي (٣/ ٢٢٨)، الخازن (٢/ ٢٦١).

(١) البسيط (١٧/ ١١٨)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (١١/ ٢٩٠) لإسحاق بن بشر وابن عساكر؛ ورواية ابن عساكر له في تاريخ دمشق (٢٣/ ٧٥).

(٢) تفسيره (٣/ ٢٧٨).

(٣) الكشف والبيان (٢٠/ ١١٠).

(٤) الكشاف (٣/ ٢٥١).

(٥) انظر: الهداية (٨/ ٥٣٤٧)، تفسير السمعاني (٤/ ٦٤)، معالم التنزيل (٣/ ٣٧١).

(٦) قال السيوطي: «أخرجه ابن مردويه وابن عساكر». الدر المنثور (٨/ ٦٤١)، وهو في مختصر تاريخ دمشق لابن منظور (١٠/ ٣٠٩)؛ وفي إسناده: معاوية بن هشام القصار، قال ابن حجر: «صدوق له أوهام». التقريب (ص٩٥٦)، وهذا أحدها، إذا هو من قول قتادة، ولا يصح رفعه.
قال ابن أبي حاتم: «وسئل ابن الجنيد عن حديث رواه عثمان بن أبي شيبة، عن معاوية بن هشام، عن هشام بن سعد، عن سعيد بن أبي هلال، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ أنه قال. فذكره. فقال: «هذا باطل؛ الصواب: ما حدثنا أحمد بن صالح، عن ابن وهب، عن =

○ ثانيًا: أن الله تعالىٰ لما ذكر أهل مدينة وصف شعيبًا بالأخوة، ولم يصف بذلك عند ذكر أصحاب الأيكة.

○ ثالثًا: أن الله ﷻ ذكر أن عذاب أهل مدين بالرجفة والصيحة، وذكر أن عذاب أصحاب الأيكة بيوم الظلة، فتنوع العذاب يدل علىٰ أنهم أمتان.

وقد أجاب عنها ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما يلي:

○ أولًا: أما الحديث فلا يصح، والأشبه أنه موقوف.

○ ثانيًا: وصف شعيب بالأخوة عند ذكر أهل مدين، وعدم وصفه بها عند ذكر أصحاب الأيكة، فلذلك نكتة بديعة سيأتي ذكرها بعد قليل.

○ ثالثًا: تنوع العذاب لا يدل علىٰ تنوع الأمم، فكم عذب الله أقوامًا بأنواع من العذاب، ومن ذلك قوم موسىٰ لما قال سبحانه: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الأعراف: ١٣٣]، فلا يلزم من تنوع العذاب تنوع الأقوام[(١)].

وقد روىٰ ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب في قوله: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ ٱلظُّلَّةِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٨٩﴾﴾ [الشعراء: ١٨٩] قال: «إن أهل مدين عذبوا بثلاثة أصناف من العذاب: أخذتهم الرجفة في دارهم حتىٰ خرجوا منها، فلما

= عمرو بن الحارث، عن سعيد بن أبي هلال، عن عمرو بن عبد الله، عن قتادة، فذكره». علل الحديث (٥/ ٣٢).

كما ذكر ذلك أيضًا الذهبي وابن كثير؛ قال عنه الذهبي: «هذا خطأ، صوابه ما رواه عمرو بن الحارث عن سعيد المذكور، فقال: عن عمرو بن عبد الله، عن قتادة». ميزان الاعتدال (٤/ ٣٥٠)؛ وقال ابن كثير: «وهذا غريب وفي رفعه نظر، والأشبه أن يكون موقوفًا». تفسيره (٥/ ٦٤١)، وقال أيضًا: «حديث غريب، وفي رجاله من تُكُلم فيه». البداية والنهاية (١/ ٤٣٨).

(١) البداية والنهاية (١/ ٤٣٨).

خرجوا منها أصابهم فزع شديد ففرقوا أن يدخلوا البيوت فيسقط عليهم فأرسل الله عليهم الظلة فدخل تحتها رجل فقال: ما رأيت كاليوم ظلا أطيب ولا أبرد، هلموا أيها الناس، فدخلوا جميعا تحت الظلة، فصاح فيهم صيحة واحدة فماتوا جميعا، ثم تلا محمد: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٨٩﴾﴾ [الشعراء: ١٨٩]»[١].

ولو لزم من تنوع العذاب تنوع الأمم لصاروا ثلاث أمم.

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما احتجاجهم بيوم الظلة، فإن كان دليلًا بمجرده علىٰ أن هؤلاء أمة أخرىٰ فليكن تعداد الانتقام بالرجفة، والصيحة دليلا علىٰ أنهما أمتان أخريان، وهذا لا يقوله أحد يفهم شيئا من هذا الشأن»[٢].

الجواب الثاني: أن أصحاب الأيكة هم أهل مدين، ولكنه سبحانه قال أخاهم حين ذكرهم باسم قبيلتهم، ولم يقل أخاهم - حين نسبهم إلىٰ الأيكة التي يعبدونها وهلكوا فيها - تنزيهًا لشعيب عن النسبة إليهم، حين ذكر شركهم وهلاكهم.

والقول بأنهم أمة واحدة: مروي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٣].

واختاره ابن جرير[٤] وابن كثير والقاسمي والشنقيطي والسعدي[٥].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومن زعم من المفسرين كقتادة وغيره أن أصحاب الأيكة أمة أخرىٰ غير أهل مدين فقوله ضعيف»[٦].

---

(١) في تفسيره (٩/ ٢٨١٥).

(٢) البداية والنهاية (١/ ٤٣٨).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٧/ ٦٣٣).

(٤) جامع البيان (١٧/ ٦٣٢).

(٥) تيسير الكريم الرحمن (ص٦٩٨).

(٦) البداية والنهاية (١/ ٤٣٨).

وقال أيضًا: «والصحيح أنهم أمة واحدة، وصفوا في كل مقام بشيء؛ ولهذا وعظ هؤلاء وأمرهم بوفاء المكيال والميزان، كما في قصة مدين سواء بسواء، فدل ذلك على أنهم أمة واحدة»(١).

وقال القاسمي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ووهم من زعم أنهما أمتان أرسل إليهما شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنهم أمة واحدة كانوا يقطنون (مدين)، أضيفوا إليها تارة، وأخرى إلى ما حوتها من الأيكة، وهي الأشجار الكثيرة الملتفة المجتمعة في مكان واحد»(٢).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأكثر أهل العلم على أنهم أمة واحدة، كانوا يعبدون أيكة، أي: شجرًا ملتفًا، وأن الله سماهم مرة بنسبهم (مدين)، ومرة أضافهم إلى الأيكة التي يعبدونها»(٣).

وأما عن سبب نسبة شعيب إلى أهل مدين ووصفه بأنه أخ له، وعدم نسبته إلى أصحاب الأيكة، فلذلك لنكتة بديعة لطيفة:

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «لم يذكر الأخوة بعد قوله: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٧٦﴾ [الشعراء: ١٧٦] لأنه وصفهم بعبادة الأيكة فلا يناسب ذكر الأخوة هاهنا. ولما نسبهم إلى القبيلة ساغ ذكر شعيب بأنه أخوهم. وهذا الفرق من النفائس اللطيفة العزيزة الشريفة»(٤).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والذين قالوا: إنهما أمتان قالوا: في (مدين) قال: إنه أخوهم حيث قال: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ [الأعراف: ٨٥]، أما أصحاب

---

(١) تفسيره (٥/ ٦٤١).

(٢) محاسن التأويل (٧/ ٤٧٢).

(٣) العذب النمير (٣/ ٥٧٣).

(٤) البداية والنهاية (١/ ٤٣٨).

الأيكة فلم يقل: إنه أخوهم بل قال: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ (١٧٦) إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٧٧)﴾ ولم يقل: أخوهم شعيب.

وأجيب عن هذا: بأنه لما ذكر مدين ذكر الجد الذي يشمل القبيلة ومن جملتها شعيب، ذكر أنه أخوهم من النسب.

أما قوله: أصحاب الأيكة فمعناه: أنهم يعبدونها، ولما ذكرهم في مقام الشرك وعبادة غير الله لم يدخل معهم شعيبًا في ذلك وهم أمة واحدة»[1].

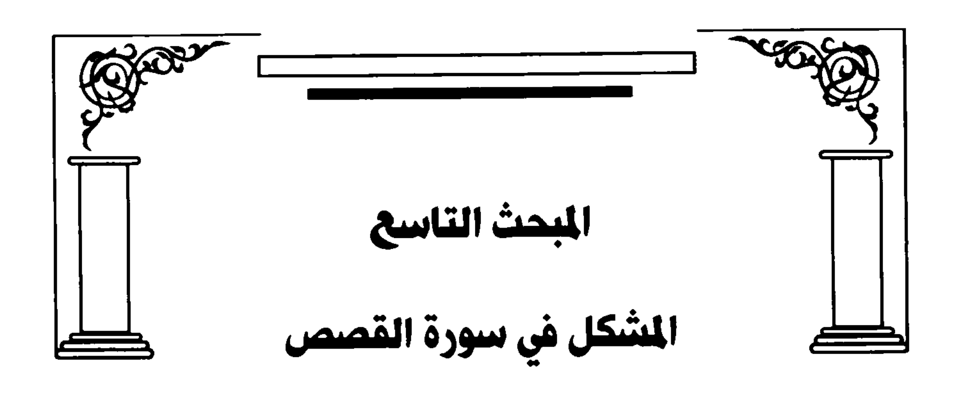
❖ الترجيح:

مما سبق يترجح أن أهل مدين هم أصحاب الأيكة، وقد وصف الله سبحانه شعيبًا عليه السلام بأنه أخ لهم حين ذكر أهل مدين، لكونه أخ لهم في النسب.

بينما لم يصفه بالأخوة عند ذكر أصحاب الأيكة، تنزيهًا له عن شركهم وما هلكوا فيه، فلا يناسب ذكر نبي كريم في مقام الشرك والهلاك والعذاب، وإن كان أخ لهم في النسب، وفي ذلك بيان بأن الأخوة الحقيقية هي أخوة الدين. وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) العذب النمير (٣/ ٥٧٣).



المبحث التاسع

المشكل في سورة القصص

وفيها المواضع الآتية:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القصص: ١٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ ﴾ [القصص: ١٧] أي: مننت عليّ إذ غفرت لي قتل هذه النفس. قال مقاتل: أنعمت علي بالمغفرة؛ ولا أدري كيف علم موسىٰ أن الله قد غفر له، وكان هذا قبل الوحي؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

اختار الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ أن هذه القصة وقعت لموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل النبوة، ومحل الإشكال في أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بعدما قتل الرجل ندم علىٰ قتله، فاستغفر ربه فغفر الله له، فعلم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بمغفرة الله، فقال - شاكرًا تلك النعمة - رب بما أنعمت علي فغفرتَ لي فلن أكون ظهيرًا للمجرمين، وهنا: وقع هذا التساؤل: كيف علم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بمغفرة الله له، ولم ينبأ بعدُ؛ والعلم بمثل هذا الأمر من أمور الغيب؟

---

(١) البسيط (١٧/ ٣٥٧).

❖ دفع الإشكال:

لم يجب الواحدي عن هذا الإشكال.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

قرر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ أن قصة قتل موسىٰ للرجل كانت قبل النبوة، وهو قول مجاهد وابن جريج، كما رواه ابن جرير عنهما، ولم يورد ابن جرير غيره[1]؛ وعليه: أورد هذا الأشكال.

وأما من يرىٰ أن القصة بعد النبوة فلا يرد عليه الإشكال، وهذا قول السدي[2]، واختاره الزمخشري وابن كثير والآلوسي[3].

وعلىٰ القول: بأن القصة وقعت لموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل النبوة فقد اخْتُلف في معنىٰ قوله: ﴿بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ١٧] علىٰ قولين:

الأول: ﴿بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ﴾ بالعز والجاه، وهذا القول لا يرد عليه الإشكال، واختاره ابن كثير[4].

الثاني: ﴿بِمَآ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ﴾ بالمغفرة، وعليه يرد الإشكال.

وقد أجاب عنه الآلوسي بأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِمَ ذلك بإلهام أو برؤيا[5].

وإذا كان الله عَزَّ وَجَلَّ أوحىٰ وحي إلهام لغير الأنبياء بأمور أرشدهم بها، فلأن يوحي إلىٰ أنبيائه كذلك من باب أولىٰ.

---

(١) جامع البيان (١٨/ ١٨٢).

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٩/ ٢٩٥٢).

(٣) انظر: الكشاف (٣/ ٣٠)، تفسير ابن كثير (٦/ ٩)، قصص الأنبياء له (ص٣٦٦)، روح المعاني (١١/ ٧١).

(٤) تفسيره (٦/ ٩).

(٥) روح المعاني (١١/ ٧١).

ومن تلكم الوُحِيّ[١]: وحيه سبحانه إلىٰ أم موسىٰ إذ قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٧﴾ [القصص: ٧]، قال قتادة: «وحيًا جاءها من الله، فقذف في قلبها، وليس بوحي نبوة»[٢].

بل إنه سبحانه أوحىٰ لغير البشر، فكيف بالبشر؟! كما قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝٦٨﴾ [النحل: ٦٨].

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل الإيحاء: إلقاء الموحي إلىٰ الموحىٰ إليه، وذلك قد يكون بكتاب وإشارة وإيماء وبإلهام وبرسالة كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] بمعنىٰ: ألقىٰ ذلك إليها فألهمها، وكما قال: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] بمعنىٰ: ألقيت إليهم علم ذلك إلهامًا»[٣].

وأوضح من ذلك وحيه إلىٰ يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كما قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا۟ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓا۟ أَن يَجْعَلُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۝١٥﴾ [يوسف: ١٥] علىٰ قول من قال: إنه وحي إلهام لكونه صغيرًا آنذاك[٤].

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن زوال الإشكال بأن يقال: إن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عَلِم بمغفرة الله له عن طريق الوحي، إما وحي إلهام، وإما وحي نبوة، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) الوُحِيّ: جمع وحي. انظر: القاموس (ص١٣٤٢) مادة: وحي.

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان (١٨/ ١٥٦).

(٣) جامع البيان (٥/ ٤٠١).

(٤) انظر: المحرر الوجيز (ص٩٨٢)، الجامع للقرطبي (١١/ ٢٧٧).

الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ ۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [القصص: ٢٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: المهر يكون للمرأة، فكيف جعل مهر هذه المرأة إجارة موسىٰ نفسه من أبيها، يعمل له؟»(١).

وممن أورد هذا الإشكال: الزمخشري(٢)، وابن عثيمين إذ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فيه إشكال، فرعاية الغنم مصلحتها للأب، ونحن قلنا: إن الصداق للمرأة فكيف يصح أن يكون صداقها لغيرها؟»(٣).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في أنه من المتقرر أن المهر ومنفعته حق للمرأة، وظاهر هذه الآية أن منفعة المهر عادت إلىٰ الأب، وليس إلىٰ المرأة، فتكون قد زُوّجت بدون مهر، وهذا لا يصح؛ ويشتد الإشكال أيضًا عند من يرىٰ بطلان اشتراط الأب شيئًا من صداق ابنته(٤)؛ فما الجواب عن هذا الإشكال إذن؟

---

(١) البسيط (١٧/ ٣٧٩).

(٢) الكشاف (٣/ ٣٠٥).

(٣) الشرح الممتع (١٢/ ٢٥٨).

(٤) وهو قول الشافعية، واختاره ابن عثيمين فقال: «فالمصلحة والشرع كلاهما يقتضيان أنه لا يجوز للأب أن يشترط لنفسه شيئًا من المهر». تفسير القرآن الكريم (سورة القصص) (ص١٢٤)؛ وقال: «ما كان قبل العقد فهو للزوجة مطلقًا (وهو قول المالكية) ثم إذا ملكته فللأب أن يتملك منه». الشرح الممتع (١٢/ ٢٧٨) (بتصرف)؛ ويرىٰ الحنفية والحنابلة صحة =

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بثلاثة احتمالات:

الأول: يجوز أن تكون الغنم للمرأة، فيكون العمل لها ولكن الأب عقد الإجارة عنها لها.

الثاني: يجوز أن يكون الأب يعطيها عوضًا من ذلك.

الثالث: أن هذا إخبار عن شرع من قبلنا، فلا يلزمنا العمل به.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

استدل الجمهور بهذه الآية علىٰ جواز كون المهر منفعةً[1]، قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل عمل جاز الاستئجار عليه جاز جعله صداقًا»[2]؛ وقال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل ما جاز أن يكون ثمنًا جاز أن يكون صداقًا، من قليل وكثير، وعين ودين ومعجل ومؤجل، ومنفعة معلومة، كرعاية غنمها مدة معلومة، وخياطة ثوب»[3].

وهذا المذكور في كلام النووي وابن قدامة هو الضابط فيما يصح أن يكون مهرًا؛ فكل ما صح عقد البيع عليه، أو عقد الإجارة عليه صح مهرًا[4].

ومحل الإشكال يتحرر في أن ظاهر الآية يفيد أن المنفعة من هذا المهر عادت إلىٰ الأب وليس إلىٰ المرأة فكيف جاز ذلك؟

= ذلك للأب دون غيره بشرط ألا يجحف بمالها. انظر: بداية المجتهد (ص٤١٥)، المغني (١٠/ ١٢٠)، مغني المحتاج (٣/ ٢٢٦).

(١) انظر: الأم للشافعي (٥/ ٦٥)، بداية المجتهد (ص٤٠٩)، المغني (١٠/ ١٠١).

(٢) روضة الطالبين (٧/ ٣٠٤).

(٣) المقنع (ص٣١٨).

(٤) انظر: الشرح الممتع (١٢/ ٢٥٦).

وقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الأول: يجوز أن تكون الغنم للمرأة، فيكون العمل لها ولكن الأب عقد الإجارة عنها لها.

وهذا جواب الواحدي الأول، ويُعترض عليه بأنه خلاف الظاهر من سياق القصة، فالظاهر أن الغنم للأب وليست للمرأة، والقائم عليها: ابنتاه. وقد قال الأب: ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي﴾ [القصص: ٢٧]، فلو كانت الغنم للمرأة لقال: علىٰ أن تأجرها.

الثاني: يجوز أن يكون الأب يعطيها عوضًا من ذلك.

وهذا جواب الواحدي الثاني، وهو محتمل، وأشار إليه ابن العربي إذ ذكر أن الخدمة لها عوض معلوم عندهم مستقر في ذمة الأب، فجعل ذلك العوض صداقًا لابنته(١).

الثالث: أن هذا إخبار عن شرع من قبلنا، فلا يلزمنا العمل به.

وهذا جواب الواحدي الثالث، وأورده الجصاص(٢) والزمخشري(٣) والرازي(٤).

ويعترض عليه: أن هذا غير مسلّم به، فجمهور العلماء يرىٰ أن شرع من قبلنا شرع لنا، ما لم يرد شرعنا بخلافه(٥).

---

(١) أحكام القرآن (٣/ ١٤٧١).

(٢) أحكام القرآن (٣/ ٤٥٢).

(٣) الكشاف (٣/ ٣٠٥).

(٤) التفسير الكبير (٢٤/ ٥٩١).

(٥) اختلف في هذه المسألة، فالجمهور علىٰ أنه شرع لنا، واختار بعض الأصوليين أنه ليس بشرع لنا، وتوقف فيه بعضهم. انظر: روضة الناظر (٢/ ٥١٧)، البحر المحيط للزركشي (٦/ ٣٩)، المسودة في

الرابع: يجوز أن يكون الأب أراد أمرين مختلفين: أن يزوجه، وأن يرعىٰ له، وعلق التزويج بالرعي من باب المعاهدة، يعني: إن رعيتَ لي زوجتك، ثم يتفقان بعد ذلك علىٰ أمور الزواج، ومنها المهر، ولم يسمَّ المهر في القصة لأنها جاءت مختصرة، وعلىٰ هذا فلا يكون رعيه للغنم هو المهر، بل هو شرط في إنكاحها إياه، فيكون فيها دلالة علىٰ جواز العقد بدون تسمية المهر، وليس فيها دلالة علىٰ جعل المهر منفعة. واختار هذا الجواب: الجصاص، وأشار إليه الزمخشري والماوردي وابن العربي[١].

واختار الفراء أن معنىٰ ﴿تَـأۡجُرَنِي ثَمَـٰنِيَ حِجَجٖ﴾ [القصص: ٢٧]: تثيبني (أي تجعل ثوابي علىٰ أني زوجتكها) أن ترعىٰ عليّ غنمي ثماني حجج[٢]، من قولهم: آجرك الله: أي أثابك الله. وعليه: يكون المهر غير مسمىٰ، ولا تعلق للإجارة بالمهر، بل كل قضية مستقلة بذاتها.

ويُعترض عليه: بأنه خلاف الظاهر، فظاهر الآية أنه جعل إجارته نفسه للرعي هو المهر، كما أن هذا الجواب يحتاج إلىٰ تقدير كلام طويل في القصة، والأصل عدم التقدير.

وقول المرأة قبله: ﴿يَـٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُ﴾ يدل علىٰ أن معنىٰ قوله: ﴿تَـأۡجُرَنِي﴾ تكون أجيرًا لي.

كما أُعتُرض عليه: بأن فيه مشقة، إذ هو أمر زائد علىٰ المهر، ولا يليق بحال

= أصول الفقه (ص١٩٣)، إرشاد الفحول (ص٧٨٢)، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (ص٢٤٩).

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص(٥/ ٢١٥)، الكشاف (٣/ ٣٠٥)، النكت والعيون (٤/ ٢٤٨)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٤٧٣).

(٢) معاني القرآن (٢/ ٣٠٥).

ذلك الأب الصالح أن يشق على موسىٰ عليه السلام وقد قال له: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [القصص: ٢٧][١].

قال ابن عطية رحمه الله: «وأما النكاح بالإجارة فظاهر من الآية»[٢].

الخامس: أن المهر للمرأة في الواقع، لأنها كانت ترعىٰ، فإذا قام موسىٰ عليه السلام بالرعي عنها سقط عنها العمل، فكان الصداق وإن كان في ظاهره لمصحلة الأب فهو في الحقيقة لمصلحة المرأة لكونه كفاها مؤنة العمل، وهذا جواب ابن عثيمين[٣].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن الجواب الخامس هو أقوىٰ الأجوبة، وأسلمها من الاعتراضات، فيصح أن يكون المهر منفعة، وإجارة موسىٰ عليه السلام تلك الحجج وإن كان في الظاهر للأب إلا أن المنفعة منه متحققة للمرأة، لكونها تُكفىٰ بذلك مؤنة العمل، وبذلك يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ وَٱللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٢٨﴾﴾ [القصص: ٢٨].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رحمه الله: «فإن قيل: العدوان غير موهوم في قضاء العشر، فما معنىٰ قوله: ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]؟»[٤].

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ١٤٧٣).

(٢) المحرر الوجيز (ص١٤٣٩).

(٣) الشرح الممتع (١٢/ ٢٥٨).

(٤) البسيط (١٧/ ٣٧٨).

❖ تحرير محل الإشكال:

لو أن موسىٰ ﷺ قضىٰ الأجل الأدنىٰ، وهو ثمان حجج، لم يلحقه عتب ولا لوم، ولا يوصف بظلم ولا عدوان، لأنه قام بما وجب عليه، فإن قضىٰ الأجل الأقصىٰ كان محسنًا، لكونه تطوع بزيادة علىٰ ما وجب عليه، فهو من باب أولىٰ ألا يوصف بعدوان عليه؛ وعلىٰ هذا: كيف يقول ﷺ: لا عدوان عليّ، وهو بين حالين: إما قائم بواجب، وإما محسن متطوع، وكلاهما منتف عنه العدوان؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بجوابين:

الأول: أن المعنىٰ راجع إلىٰ أقصىٰ الأجلين، وإن كان اللفظ شاملًا لهما جميعًا.

الثاني: أن المعنىٰ لا سبيل عليّ بأن تعتدي بإلزامي أكثر الأجلين وتطالبني بالزيادة علىٰ الأجل الذي قضيت.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختُلف في معنىٰ ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨] علىٰ قولين: الأول: لا ظلم مني. والثاني: لا ظلم عليّ.

فالقول الأول: معناه: لا أوصف بظلم، ولا ظلم مني، سواء قضيت الأجل الأدنىٰ أو الأقصىٰ.

وعلىٰ هذا القول أورد الواحدي الإشكال المذكور، وهو كيف ينفي موسىٰ ﷺ الظلم عن نفسه في قضاء الأجلين، والظلم غير متوهم حصوله عند قضاء الأقصىٰ وهو العشر؟

وأجاب عنه بجوابين:

أحدهما: أن هذا راجع إلىٰ أقصىٰ الأجلين، يعني أن موسىٰ عليه السلام نفىٰ عن نفسه الظلم، فيما لو اختار قضاء الأدنىٰ، واختار الأب الأقصىٰ.

ويكون معنىٰ قول موسىٰ عليه السلام: ﴿فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]: أي أكون منصفًا في أيهما قضيت، ولا يحق لأحد وصفي بالظلم إن قضيت الأدنىٰ، ولا ظلم مني إذ لم أختر الأقصىٰ.

قال الزجاج: «أي: ذلك الذي وَصَفْتَ لي بيني وبينك، ومعناه، ما شرطتَ عليَّ، فلَكَ، وما شرطت لي فلي، كذلك الأمر بيننا، ثم قال: ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]»(١).

والزمخشري رحمه الله يقول: «فإن قلت: تصور العدوان إنما هو في أحد الأجلين الذي هو الأقصىٰ وهو المطالبة بتتمة العشر، فما معنىٰ تعليق العدوان بهما جميعا؟ قلت: معناه كما أني إن طولبت بالزيادة علىٰ العشر كان عدوانًا لا شك فيه، فكذلك إن طولبت بالزيادة علىٰ الثمان؛ أراد بذلك تقرير أمر الخيار، وأنه ثابت مستقر، وأن الأجلين علىٰ السواء: إما هذا وإما هذا من غير تفاوت بينهما في القضاء؛ وأما التتمة فموكولة إلىٰ رأيي، إن شئت أتيت بها، وإلا لم أجبر عليها»(٢).

وهو قول المبرد، واختاره البيضاوي وأبو السعود والآلوسي(٣).

قال المبرد رحمه الله: «قد علم عليه السلام أنه لا عدوان عليه في أيهما، ولكن جمعهما

---

(١) معاني القرآن (٤/ ١٤١).

(٢) الكشاف (٣/ ٣٠٦).

(٣) انظر: أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٧/ ٧٣)، إرشاد العقل السليم (٧/ ١٠)، روح المعاني (١١/ ٩٢).

ليجعل الأقل كالأتم في الوفاء، وكما أن طلب الزيادة علىٰ الأتم عدوان، فكذا طلب الزيادة علىٰ الأقل»[١]؛ فقول موسىٰ عليه السلام: ﴿أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾: أبلغ في إثبات الخيار وتساوي الأجلين في القضاء، من أن يقول: إن قضيت الأقصر فلا عدوان عليّ[٢].

قال ابن عطية رحمه الله: «﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]: المعنىٰ: لا تبعة عليّ من قول ولا فعل»[٣]. وقال ابن كثير رحمه الله: «لا حرج عليّ»[٤].

والثاني: هو:

القول الثاني في هذه الآية: وعليه: يكون معنىٰ الآية: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]: أي لا سبيل عليّ بأن تعتدي بإلزامي أكثر من الأجلين، وتطالبني بالزيادة علىٰ الأجل الذي قضيت. ونسب الواحدي هذا القول لابن عباس، ثم قال: «وهذا القول أشبه باللفظ؛ لأن معنىٰ: (لَا عُدْوَانَ عَلَيَّ): لا أُظلم ولا يُعتدىٰ علي، ويبعد أن يقال: معناه: لا ظلم مني»[٥].

وهذا هو قول ابن قتيبة، وابن جرير[٦] والبغوي[٧] وغيرهم[٨].

قال ابن قتيبة رحمه الله: «قال المفسرون: لا سبيل عليّ؛ والأصل من «التعدي»،

(١) نقله عنه أبو حيان في البحر المحيط (١٧/ ٣٩)، والنسفي في مدارك التنزيل (٣/ ٢٣٤).

(٢) انظر: أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٧/ ٧٢)، روح المعاني (١١/ ٩٢).

(٣) المحرر الوجيز (ص١٤٤٠).

(٤) تفسيره (٦/ ١٥).

(٥) البسيط (١٧/ ٣٧٨).

(٦) جامع البيان (١٨/ ٢٣٠).

(٧) معالم التنزيل (٣/ ٤٣٦).

(٨) انظر: زاد المسير (٦/ ٢١٥)، التفسير الكبير (٢٤/ ٥٩٢)، فتح القدير (٤/ ٢٢٣).

وهو: الظلم؛ كأنه قال: أي الأجلين قضيتُ، فلا تعتد عليَّ بأن تلزمني أكثر منه»(١).

واختار ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ أن العدوان لا يختص بطلب الزيادة فقط، بل بكل ما يُتصور أنه ينافي مطلق العقد(٢).

والإشكال علىٰ هذا القول غير وارد.

---

(١) غريب القرآن (ص٣٣٢).

(٢) تفسير القرآن الكريم (سورة القصص) (ص١١٨).

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بأن يقال: إن المعنىٰ راجع إلىٰ أقصىٰ الأجلين وهو العشر، وإن كان اللفظ شاملًا لهما، وإنما أراد موسىٰ عليه السلام تقرير هذا التخيير، وأن الأجلين علىٰ السواء: إما هذا وإما هذا من غير تفاوت بينهما في القضاء.

أما علىٰ القول الثاني فيكون معنىٰ قول موسىٰ عليه السلام: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾: لا سبيل عليّ وليس لك أن تعتدي عليّ فتطالبني بأكثر من الأجل الذي قضيت، فإن اخترتُ الأدنىٰ فلا تطالبني بالأقصىٰ، وإن قضيتُ الأقصىٰ فلا تطالبني بأكثر منه.

وعلى هذا القول لا يرد الإشكال، وهو أرجح من سابقه، وذلك:

لأن فيه: إبقاء للكلام علىٰ ظاهره، لا سيما الحروف، أما علىٰ القول الأول، فقد جعلوا (علىٰ) بمعنىٰ (من)، إذ قالوا: معنىٰ: (لا عدوان علي): لا عدوان مني، وهذا القول وإن كان السياق يحتمله إلا أنه خلاف الأصل، فالأصل إجراء الكلام علىٰ ظاهره، بل إن نفي العدوان بكل صوره يشمل القول الأول، فمن العدوان: إلقاء التبعة واللوم علىٰ موسىٰ عليه السلام لو اختار الأجل الأدنىٰ، ومن باب أولىٰ دخول المطالبة بالزيادة في العدوان. ولذا جمع القرطبي بين القولين فقال: «المعنىٰ: لا تبعة عليّ ولا طلب في الزيادة عليه»[1].

وقال البيضاوي رحمه الله: «﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ [القصص: ٢٨]: لا تعتدي عليّ بطلب الزيادة، فكما لا أطالب بالزيادة علىٰ العشر لا أطالب بالزيادة علىٰ الثمان؛ أو فلا أكون معتديًا بترك الزيادة عليه».

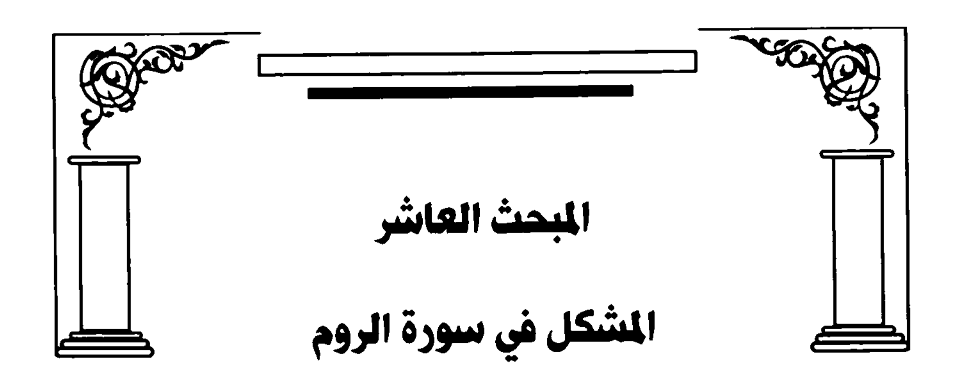
---

(١) الجامع (١٦/ ٢٧١).

وقال الشهاب - معلقًا علىٰ قوله: (أو فلا أكون معتديا)-: «وهذا كالوجه الذي قبله، والفرق بينهما دقيق»[1]. والخلاصة أن موسىٰ عليه السلام نفىٰ العدوان عن نفسه، سواء كان منه أو عليه، والله أعلم.

---

(١) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٧/ ٧٢).



المبحث العاشر

المشكل في سورة الروم

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠)﴾ [الروم: ٣٠].

❖ نص الإشكال:

أورد الواحدي تفسير السلف لفطرة الله بأنها الملة والإسلام والتوحيد؛ ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا قول المفسرين في هذه الآية، ويشكل هذا بأن يقال: الفطرة ابتداء الخلق، ولو كان الله تعالىٰ خلق الخلق حين خلقهم علىٰ ملة الإسلام والتوحيد، ما أشرك أحد، ولا كفر أحد؛ مع قيام الدليل بأن الله خلق أقوامًا للنار، وهم لم يخلقوا علىٰ الإسلام والتوحيد وهو قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: هو موهم التعارض بين النصوص، فقد دلت نصوص كثيرة علىٰ أن الله تعالىٰ فطر الخلق علىٰ الملة الحنيفية ملة الإسلام والتوحيد، ودلت

(١) البسيط (١٨/٥١).

نصوص أخرىٰ بأن الله ﷻ خلق النار وخلق لها خلقًا، مما يُفهم منه أنهم طُبعوا علىٰ الكفر منذ خلقوا.

لذا قال الواحدي: لو كان الله خلقهم علىٰ الإسلام ما أشرك أحد منهم. فما وجه الجمع بين النصوص الذي يُدفع به هذا الإشكال؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن الإشكال بحمل لفظ الناس علىٰ الخصوص، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبيان هذا الإشكال أن يقال: المراد بالناس هاهنا: المؤمنون الذين فطرهم الله علىٰ الإسلام يوم أخذ الميثاق؛ لأن المشرك لم يفطر علىٰ الإسلام، فلفظ الناس عام والمراد منه الخصوص»[1].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

دلت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة علىٰ أن الله تعالىٰ خلق الخلق علىٰ الفطرة السليمة، وهي الملة الحنيفة ملة الإسلام، ومن تلك النصوص: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

ومن السنة: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء[2]، هل تحسون فيها من جدعاء[3]»، ثم يقول أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ﴿فِطْرَتَ

---

(١) البسيط (١٨/ ٥٤).

(٢) أي: سليمة من العيوب، مجتمعة الأعضاء، كاملتها فلا جدْع بها ولا كيّ. انظر: النهاية (ص١٦٣) مادة: جمع.

(٣) الجَدْع: قطع الأنف والأذن والشفه، وهو بالأنف أخص، وبهيمة جدعاء: أي: مقطوعة الأطراف أو واحدها. انظر: النهاية (ص١٤١) مادة: جدع.

ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠] الآية». متفق عليه(١).

كما دلت نصوص أخرىٰ أن الله عَزَّوَجَلَّ خلق النار وخلق لها أهلًا قد طُبعوا علىٰ الكفر، ومن تلك النصوص: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ومن السنة: حديث أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع كافرًا، ولو عاش لأرهق أبويه طغيانًا وكفرًا»(٢).

واختلف في وجه الجمع بين هذه النصوص على ما يلي:

الوجه الأول: حمل العموم الوارد في آية سورة الروم وحديث أبي هريرة علىٰ الخصوص، فيكون المراد بالناس في قوله تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الروم: ٣٠]: المؤمنين؛ أما الكفار فلا يدخلون فيها. وهذا جواب الواحدي. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلفظ الناس عام والمراد منه الخصوص. هذا وجه قول المفسرين في هذه الآية، وهو اختيار أبي الهيثم(٣)؛ قال - في هذه الآية -: هذه فطرة فُطر عليها المؤمن»(٤).

الوجه الثاني: أن لفظ الناس في آية سورة الروم عام باقٍ علىٰ عمومه، ولم

---

(١) رواه البخاري (٢/ ٩٤) رقم (١٣٥٨) كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلىٰ عليه؛ ومسلم (٨/ ٥٢) رقم (٢٦٥٨) كتاب القدر، باب معنىٰ كل مولود يولد علىٰ الفطرة.

(٢) رواه مسلم (٨/ ٥٤) رقم (٢٦٦١) كتاب القدر، باب معنىٰ كل مولود يولد علىٰ الفطرة.

(٣) هو أبو الهيثم الرازي، اشتهر بكنيته، كان إمامًا نحويًا، له «الشامل في اللغة»، و«زيادات معاني القرآن للفراء»، ومن تلاميذه أبو الفضل المنذري، شيخ الأزهري، توفي سنة (٢٧٦هـ). انظر: إنباه الرواة (٤/ ١٨٨)، بغية الوعاة (٢/ ٣٢٩).

(٤) البسيط (١٨/ ٥٤)، وقول أبي الهيثم ذكره الأزهري في تهذيب اللغة (١٣/ ٣٢٧) مادة: فطر.

يدخله التخصيص؛ وكذلك قوله ﷺ: «كل مولود» عام يدخل فيه كل مولود، ولا وجه لتخصيصه بالمؤمنين.

ومما استدلوا به: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]، علىٰ القول بأن المراد بها: الفطرة التي فُطر الناس عليها، وهي معرفة الله تعالىٰ والإقرار بربوبيته وألوهيته.

وقد ذكر الله تعالىٰ ذرية آدم ﷺ ولم يستثنِ منهم أحدًا.

والقواعد الترجيحية تؤيد هذا القول: ومن تلك القواعد: يجب حمل نصوص الوحي العامة علىٰ العموم، وإبقاء الخبر علىٰ عمومه حتىٰ يرد ما يخصصه[(١)].

وبناءً على هذا القول فإن وجه الجمع بين النصوص بأن يقال:

إنه لا تعارض بين تلك النصوص بحمد الله، وقد ضرب النبي ﷺ مثالًا يوضح ذلك في قوله - في حديث أبي هريرة المتقدم -: «كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، فإن البهيمة تولد سلميةً تامةَ الأطراف ثم يطرأ عليها من الآفات أو تعدي بني آدم أو نحو ذلك ما يُغير هذه السلامة، ويخل بهذا التمام الذي ولدت عليه.

فكون الناظر يراها تموت جدعاء لا يُشكل عليه أنها كانت حين الولادة سليمة، بل قد لا يتطرق إليه شك في وقوع ذلك.

فكذلك الأمر في كل مولود، فهو يولد علىٰ الفطرة السليمة والملة الحنيفية ملة الإسلام، ثم يطرأ علىٰ هذه الفطرة ما يغيرها بالنسبة للكافر، وذلك في قوله ﷺ: «فأبواه يهودانه...» فكونه يموت كافرا - يهوديًا كان أو نصرانيا أو غير

---

(١) قواعد التفسير (٢/ ٥٩٩)، قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

ذلك - لا يشكل عليه أنه وُلد علىٰ الفطرة؛ كما هو الحال تمامًا في البهيمة المضروبة مثالًا في الحديث.

وهذا دليل من الواقع المشاهد، وهو في غاية الإيضاح والبيان منه ﷺ.

وعلىٰ هذا: فتكون النصوصُ الدالة علىٰ الفطرة، مخبرةً عن أول أمر الناس؛ والنصوصُ التي فيها بيان شقاء الكفار، والطبع علىٰ قلوبهم وكونهم من أهل النار، مخبرةً عن مآلهم وخاتمتهم[1].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود هنا تفسير قوله ﷺ: (كل مولود يولد علىٰ الفطرة) وأن من قال بإثبات القدر، وأن الله كتب الشقي والسعيد، لم يمنع ذلك أن يكون ولد علىٰ الإسلام ثم تغير بعد ذلك، كما تولد البهيمة جمعاء ثم تغير بعد ذلك، فإن الله تعالىٰ يعلم الاشياء علىٰ ما هي عليه، فيعلم أنه يولد سليمًا ثم يتغير.

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا علىٰ هذا القول الذي رجحناه، وهو أنهم ولدوا علىٰ الفطرة، ثم صاروا إلىٰ ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة، لا تدل علىٰ أنه حين الولادة لم يكن علىٰ فطرة سليمة مقتضية للإيمان، مستلزمة له لولا المعارض...

- ثم قال - من ابتدأه علىٰ الضلالة، أي: كتبه أنه يموت ضالًا، فقد يكون قبل ذلك عاملًا بعمل أهل الهدىٰ، وحينئذ: من ولد علىٰ الفطرة السليمة المقتضية للهدىٰ، لا يمتنع أن يعرض لها ما يغيرها، فيصير إلىٰ ما سبق به القدر لها»[2].

وأما حديث: «الغلام الذي طبع كافرًا» فإن معناه لا يختلف عن المعنىٰ السابق، وذلك أن معناه أن هذا الغلام قُدر له أنه ستتغير فطرته فيكفر، وهذا

---

(١) انظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض د. الدبيخي (ص٥٥٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤١٠-٤١٢).

ليس فيه ما يمنع أن يكون وُلد على الفطرة السليمة[١].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «طُبع: أي طُبع في الكتاب، أي قُدر وقُضي، لا أنه كان كفره موجودًا قبل أن يولد، فهو مولود على الفطرة السليمة، وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر كما طبع كتابه يوم طبع.

ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار، فهو غالط؛ فإن ذلك لا يقال فيه: طبع يوم طبع، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره.

وقد ثبت في صحيح مسلم: عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين، وحرمتْ عليهم ما أحللتُ لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[٢].

وهذا صريح في أنه خلقهم على الحنيفية، وأن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك»[٣].

الوجه الثالث: أن يُحمل معنى الفطرة على غير الإسلام والملة والتوحيد، فيحمل على معنى الخلقة التي خلقوا عليها، والمآل الذي يصيرون إليه إما إلى الجنة وإما إلى النار.

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وذهب إسحاق[٤] - في هذه الآية، وفي حديث أبي

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٦٣)، شفاء العليل (٢/ ٧٧٩)، أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض د. الدبيخي (ص٥٥٨).

(٢) رواه مسلم (٨/ ١٥٩) رقم (٢٨٦٥) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٣٦٣).

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد المروزي الحنظلي، المعروف بابن راهويه من كبار الآخذين عن تبع الأتباع، قال ابن حجر: «ثقة حافظ مجتهد». توفي بنيسابور سنة (٢٣٨ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ٣٥٨)، التقريب (ص١٢٦).

هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**كل مولود يولد على الفطرة**» الحديث، - مذهبًا حسنًا؛ وهو أنه قال: الفطرة: الخلقة التي خلقهم عليها، إما الجنة أو النار، حين أخرج من صلب آدم كل ذرية هو خالقها إلى يوم القيامة، فقال: هؤلاء في الجنة وهؤلاء للنار»[1].

ويُعترض عليه: بثلاثة أمور:

أحدها: فسرت الروايات الأخرى للحديث: الفطرةَ بالملة، وأحسن ما يُفسر به الحديث الحديث نفسه، قال ابن القيم رحمه الله: «وهذا الحديث قد رُوي بألفاظ يفسّر بعضها بعضًا»[2].

ففي رواية: «ما من مولود يولد إلا وهو على الملة»، وفي رواية: «إلا على هذه الملة، حتى يُبين عنه لسانه»[3].

والثاني: تفسير رواة الحديث - كأبي هريرة وابن شهاب الزهري - للفطرة بالملة.

قال ابن شهاب رحمه الله: «يُصلى على كل مولود متوفى، وإن كان لِغِيَّة[4]، من أجل أنه ولد على فطرة الإسلام» ثم ذكر أن أبا هريرة رضي الله عنه كان يحدث بالحديث عن النبي ﷺ ثم يقول: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ

(١) البسيط (١٨/ ٥٥)، وقول إسحاق أروده الأزهري في تهذيب اللغة (١٣/ ٣٢) مادة: فطر.

(٢) شفاء العليل (٢/ ٧٨٠).

(٣) رواها مسلم في صحيحه (٨/ ٥٣) رقم (٢٦٥٨) كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.

(٤) قال ابن حجر رحمه الله: «لِغِيَّة: بكسر اللام والمعجمة، وتشديد التحتانية، أي: من زنا، ومراده: أنه يصلى على ولد الزنا». فتح الباري (٣/ ٢٨٢).

فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]»[١].

والثالث: نقل ابن عبدالبر إجماع السلف على تفسير الفطرة بالملة، فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهو المعروف عند عامة السلفِ، من أهلِ العلم بالتأويل، قد أجمعوا في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾ [الروم: ٣٠] على أن قالوا: فطرة الله: دين الله الإسلام، واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث: «اقرءوا إن شئتم: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ﴾»[٢].

والقواعد الترجيحية التي تؤيد تفسير الفطرة بالملة والإسلام والتوحيد عديدة، منها: أن القول الذي تؤيده الأحاديث مقدم على ما عدم ذلك؛ وأن تفسير السلف مقدم على ما سواهم.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الراجح: تفسير الفطرة بالملة والإسلام والتوحيد، وأن الإشكال يزول بالوجه الثاني، فكل مولود يولد على الفطرة، ثم يطرأ على هذه الفطرة ما يغيرها، فيتوافق مع ما قدُر له وقضي له في اللوح المحفوظ من الشقاوة والسعادة.

ونقل ابن القيم عن ابن تيمية - رحمهما الله جميعًا - أنه لما فسر الفطرة بالإسلام، بيّن أن هذا لا ينافي ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة، وذلك أن الله سبحانه قدر السعادة والشقاوة، وكتبهما وقدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل

---

(١) تقدم تخريجه قبل قليل.

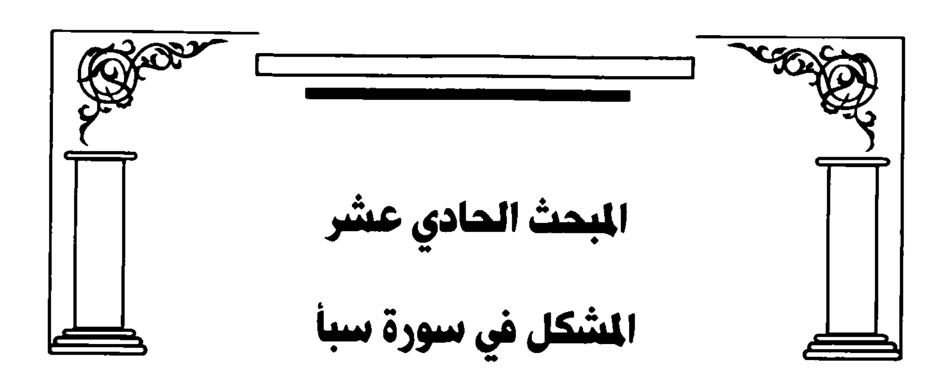
(٢) التمهيد (ضمن موسوعة شروح الموطأ) (٨/ ١٣٨).

بها، كفعل الأبوين؛ فتهويد الأبوين وتنصيرهما وتمجيسهما هو مما قدّره الله أنه يُفعل بالمولود؛ والمولود وُلد علىٰ الفطرة سليمًا، ووُلد علىٰ أن هذه الفطرة السليمة يغيّرها الأبوان، كما قدر سبحانه ذلك وكتبه، كما مثل النبي ﷺ ذلك بقوله «كما تنتج البهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»، فبيّن أن البهيمة تولد سليمة ثم يجدعها الإنسان، وذلك بقضاء الله وقدره؛ فكذلك المولود يُولد علىٰ الفطرة سليمًا، ثم يفسده أبواه، وذلك أيضًا بقضاء الله وقدره[1].

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) شفاء العليل (٢/ ٧٧٧).



المبحث الحادي عشر

المشكل في سورة سبأ

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾﴾ [سبأ: ٢٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويبقىٰ إشكال في النظم، وهو أن قوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ: ٢٣] كيف يليق بما تقدم من الكلام، وأين الخبر عن فزعهم حتىٰ يذكر زوال الفزع؟»(١).

قال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اضطرب المفسرون في تفسيرها»(٢)؛ وقال أبو حيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «(حتىٰ) تدل علىٰ الغاية، وليس في الكلام ما يدل علىٰ أن (حتىٰ) غاية له»(٣). وقال السمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حتىٰ هذه غاية لا بد لها من مُغَيًّا»(٤).

❖ تحرير محل الإشكال:

في الغالب لغةً ألا يُبدأ بـ(حتىٰ) لأنها تستعمل كحرفٍ لانتهاء الغاية

(١) البسيط (١٨/ ٣٦٠).

(٢) المحرر الوجيز (١٥٣٨).

(٣) البحر المحيط (١٧/ ٤٣٧).

(٤) الدر المصون (٥/ ٤٤٣).

وللتعليل، وبمعنىٰ (إلا) الاستثنائية؛ فهي تقع بين كلامين: متقدم، ومتأخر؛ وقد ابتدأ الله تعالىٰ بها في هذه الآية الكريمة، وذكر بعدها كلامًا، فأورد الواحدي هذا الإشكال، ومفاده: ما دام أنه قد ذُكر بعد (حتىٰ) كلام، فلا بد أن يتقدمها كلام آخر لائق بهذا النظم؟ فما تقديره إذن؟

وأيضًا: قد ذكر الله تعالىٰ في هذه الآية الكريمة زوال الفزع، ولم يسبق ذلك ذكرٌ لوقوع الفزع حتىٰ يعقبه بذكر زواله، فما الجواب عن هذا التساؤل؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله صاحب النظم الجرجاني: «لا يكاد يكون (حتىٰ)[1] إلا متصلة بخبر قبلها، ولم يتقدم هاهنا في الظاهر شيء تكون هي معطوفة عليه، فهي في الظاهر منقطعة مما قبلها ومبتدأة، وهي في الباطن متصلة بمعنىٰ متقدم مضمر، ومعنىٰ ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ قد جاء في التفسير: أُخرج منها الفزع، فهذا دليل علىٰ أنه يصيبهم فزع شديد من شيء يحدث عليهم من أقدار الله ﷻ، ولم يقل الله: حتىٰ إذا فُزع عن قلوبهم إلا وهم يفزعون».

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أن تكون (حتىٰ) منقطعة لفظًا، متصلةً معنىٰ؛ أي: أنها تأتي أحيانًا منقطعة في اللفظ عما قبلها، ولكنها في الوقت ذاته متصلة من جهة المعنىٰ بمضمر متقدم، يُقدر حسب السياق، وهذا جواب الواحدي المنقول عن صاحب النظم.

---

(١) كذا في المطبوعة، وهو علىٰ تقدير (حرف حتىٰ)، وإلا لقال: تكاد، تكون.

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ففي الكلام حذف يدل عليه الظاهر، فكأنه قال: ولا هم شفعاء كما تحسبون أنتم، بل هم عبدة مستسلمون أبدًا حتىٰ إذا فزع عن قلوبهم.

وتظاهرت الأحاديث عن رسول الله ﷺ أن هذه الآية، أعني قوله ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ﴾ إنما هي في الملائكة إذا سمعت الوحي إلىٰ جبريل بالأمر يأمر الله به، سمعت كجر سلسلة الحديد علىٰ صفوان فتفزع عند ذلك، تعظيمًا وهيبة، وقيل: خوف أن تقوم الساعة، فإذا فرغ ذلك ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ﴾ أي: أطير الفزع عنها، وكشف، فيقول بعضهم لبعض ولجبريل: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ﴾؟ فيقول المسؤولون: قال الحق وهو العلي الكبير، وبهذا المعنىٰ - من ذكر الملائكة في صدر الآيات - تتسق هذه الآية علىٰ الأولىٰ»[1].

ونقل كلامه أبو حيان[2] والسمين الحلبي[3] وغيرهما.

الثاني: يجوز أن تكون (حتىٰ) مبتدأة يُبدأ بها الكلام، وتكون حينها غير عاملة لأنها استئنافية، وهذا كثير في القرآن واللغة.

فمن ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿١١٠﴾﴾ [يوسف: ١١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعۡلَمُونَ مَنۡ أَضۡعَفُ نَاصِرٗا وَأَقَلُّ عَدَدٗا ﴿٢٤﴾﴾ [الجن: ٢٤]. وقد ذكر الواحدي هذا عند حديثه عن هاتين الآيتين[4].

---

(١) المحرر الوجيز (ص١٥٣٧).

(٢) البحر المحيط (١٧/ ٤٣٧).

(٣) الدر المصون (٥/ ٤٤٤).

(٤) البسيط (١٢/ ٢٦٦) (٢٢/ ٣٢٨).

ومنه أيضًا: قول امرئ القيس:

مطوتُ بهم حتىٰ تكلّ مطيُّهم ... وحتىٰ الجيادُ ما يُقَدْنَ بأرسانِ[(١)]

والشاهد فيه: أن الشاعر ذكر أمرًا ثم قطع الكلام، ثم ابتدأ بـ(حتىٰ) كلامًا جديدًا.

وذكر سيبويه أن (حتىٰ) تأتي أحيانًا بمنزلة حرف من حروف الابتداء، فتخرج من حروف النصب، لأنها لم تجئ حينها علىٰ معنىٰ (إلىٰ أن)، ولا معنىٰ (كي)[(٢)].

فالبدء بـ(حتىٰ) سائغ من جهة اللغة، ولا إشكال فيه، ويقع بعدها الاسم والفعل علىٰ الاستئناف[(٣)].

وقد قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ في سورة يوسف: «قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠] الآية، (حتىٰ) هاهنا حرف من حروف الابتداء يستأنف بعدها كما يستأنف بعد «أما، وإذا»»[(٤)].

أما استشكال الواحدي لقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ﴾ [سبأ: ٢٣] وأنه

---

(١) انظر: ديوان امرئ القيس (ص١٦١)، ويروىٰ: (سريت بهم)، قال عبدالسلام هارون رَحِمَهُ اللَّهُ - في حاشيته علىٰ كتاب سيبويه (٣/ ٢٧)-: «والمعنىٰ: أنه يسري بأصحابه غازيًا إلىٰ أن تكل مطاياهم، وأما الخيل فإنها تجهد وتنقطع فلا يجدي فيها أن تقام بالأرسان، وكانوا يركبون المطي ويقودون الخيل.

والأرسان: جمع رسَن، وهو الحبل والزمام يجعل علىٰ الأنف.

والشاهد فيه أن (حتىٰ) الأولىٰ عاملة؛ والثانية غير عاملة لأنها استئنافية».

(٢) الكتاب لسيبويه (٣/ ١٧).

(٣) انظر: رصف المباني للمالقي (ص١٨٠).

(٤) البسيط (١٢/ ٢٦٦).

سبحانه ذكر زوال الفزع، ولم يسبق ذكرٌ لوقوع الفزع فقد أجاب عنه صاحب النظم بقوله: «ومعنىٰ ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ: ٢٣] قد جاء في التفسير أخرج منها الفزع، فهذا دليل علىٰ أنه يصيبهم فزع شديد من شيء يحدث عليهم من أقدار الله عَزَّوَجَلَّ، ولم يقل الله: حتىٰ إذا فزع عن قلوبهم إلا وهم يفزعون».

وإيضاح هذا: جاء في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ وصف حال الملائكة، عند الوحي، وبيّن ما يصيبهم من الفزع عند ذلك ثم يُفزّع ويرفع عنهم، قال ﷺ: «إذا قضىٰ الله الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله، كالسلسلة علىٰ صفوان[1] ينفذهم ذلك[2]، فإذا فُزّع عن قلوبهم، قالوا: ماذا قال ربكم، قالوا للذي قال: الحق، وهو العلي الكبير»[3].

ففي هذا الحديث بيان للآية، ودلالة علىٰ سبب نزول الفزع بهم ووقوعهم عليهم، ثم يُرفع عنهم بعد ذلك.

ونص أيضًا في حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علىٰ أنهم يصعقون، قال ﷺ: «إذا تكلم الله بالوحي، سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة علىٰ الصفا، فيصعقون، فلا يزالون كذلك حتىٰ يأتيهم جبريل، حتىٰ إذا جاءهم جبريل فُزّع عن قلوبهم، قال: فيقولون: يا جبريل ماذا قال ربك؟ فيقول: الحق، فيقولون: الحق، الحق»[4]؛ وتقدم قول ابن عطية في اختياره له، كما روىٰ ابن جرير ذلك

---

(١) الصفوان: الحجر الأملس. انظر: النهاية لابن الأثير (ص٥٢١) مادة: صفا.

(٢) أي: يخلص ذلك القول ويمضي في قلوب الملائكة حتىٰ يفزعوا منه. انظر: النهاية (ص٩٣٠) مادة: نفذ.

(٣) رواه البخاري (٦/ ٨٠) رقم (٤٧٠١) كتاب التفسير، باب قوله تعالىٰ: ﴿إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ۝١٨﴾ [الحجر: ١٨].

(٤) رواه أبو داود (ص٨٥٧) رقم (٤٧٣٨) كتاب السنة، باب في القرآن، وصححه الألباني في «سنن =

عن طائفة من السلف كابن مسعود وابن عباس ومسروق ومجاهد، وقال: «إنه أولىٰ الأقوال بالصواب وأشبهها بظاهر التنزيل»[١].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه، لصحة الأحاديث فيه والآثار»[٢].

❖ الترجيح:

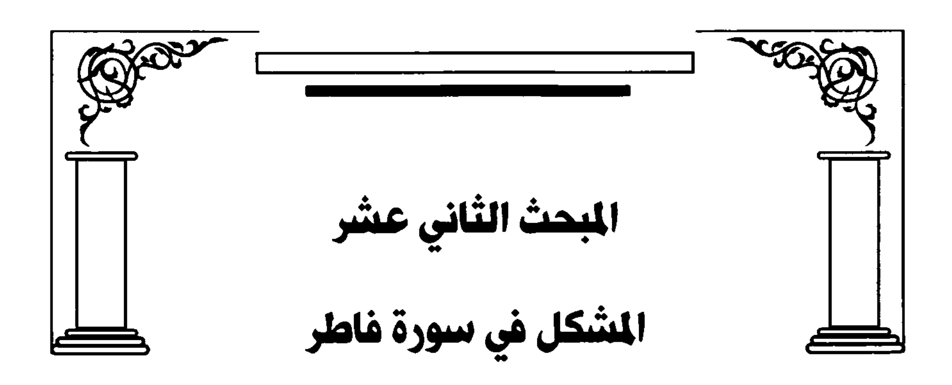
مما سبق يظهر أن الإشكال في الابتداء بـ(حتىٰ) زائل بكلا الوجهين، فهي منقطعة لفظًا، متصلة معنىٰ، والابتداء بها كثير في القرآن وفي لغة العرب، ولا إشكال فيه.

وأما زوال الفزع في الآية: فقد بينت الأحاديث صفته، ومتىٰ كان وقوعه، والسنة تفسر القرآن وتبينه فقد وصفت حال الملائكة عند سماع الوحي، وما يصيبهم من فزع وهيبة، ثم يتجلىٰ ذلك عنهم، وبهذا زال الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

= أبي داود» رقم (ص٨٥٧) رقم (٤٧٣٨).

(١) جامع البيان (١٩/ ٢٨١).

(٢) تفسيره (٦/ ٢٨٠).



المبحث الثاني عشر

المشكل في سورة فاطر

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾؟ وأين هذا المكان عن ذكر الحلم والمغفرة وهذا موضع يدل علىٰ القدرة؟»(١)؛ وممن أورده: الزجاج والنحاس(٢)؛ فقال الزجاج رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قومًا سألوا فقالوا: لِـمَ كان في هذا الموضع ذكر الحلم والمغفرة، وهذا موضع يدل علىٰ القدرة؟»(٣).

❖ تحرير محل الإشكال:

لما ذكر الله عَزَّ وَجَلَّ في الآية ما يدل علىٰ عظمته سبحانه وقدرته من إمساك السموات والأرض ومنعهما من الزوال، كان يتوقع أن تختم الآية باسمين دالين علىٰ القدرة والعظمة، كالقدير والعظيم، ولكن الآية ختمت بالحليم الغفور، فتساءل الواحدي عن مناسبة الفاصلة للآية.

---

(١) البسيط (١٨/ ٤٣٨).

(٢) معاني القرآن (٥/ ٤٦٤).

(٣) معاني القرآن (٤/ ٢٧٤).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «والجواب عن هذا ما ذكر مقاتل، قال: هذا علىٰ التقديم، إنه كان حليمًا عن قولهم الملائكة بنات الله، غفورًا إذا أخر العذاب عنهم ولم يعجل عليهم بالعقوبة[١]. يعني أن هذا يعود إلىٰ ما قبله من ذكر كفار مكةَ والمشركين»[٢].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال، بأن مناسبة الفاصلة للآية هي:

أن في السياق تقديمًا وتأخيرًا، فقوله: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤١﴾ [فاطر: ٤١] يعود إلىٰ ذكر كفار مكة والمشركين في الآية قبلها: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُمۡ كِتَٰبٗا فَهُمۡ عَلَىٰ بَيِّنَتٖ مِّنۡهُۚ بَلۡ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعۡضُهُم بَعۡضًا إِلَّا غُرُورًا ٤٠﴾ [فاطر: ٤٠].

فإنهم ما اتخذوهم أولياء من دون الله ولا عبدوهم إلا بعدما افتروا علىٰ الله الكذب، وزعموا في هذه الآلهة مزاعم كثيرة باطلة، كقولهم: اتخذ الله ولدا، وقولهم: الملائكة بنات الله، وقولهم: إن الأصنام والآلهة لها تصرّف وتحكم، وتشفع لهم عند الله.

فعظم نفسه تعالىٰ عما قالوا من الشرك، فقال جل ثناؤه: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ٤١﴾ فكان الله عَزَّوَجَلَّ حليمًا عمن قال هذه المقالات من المشركين، غفورًا إذا لم يعاجلهم

---

(١) تفسير مقاتل (٢/ ٥٣٣) (٣/ ٥٦٠).

(٢) البسيط (١٨/ ٤٣٨).

بالعقوبة؛ وهذا قول مقاتل[1] والزجاج[2] والنحاس والزمخشري[3].

قال النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالجواب أنهم لما قالوا: اتخذ الرحمن ولدا، كادت الجبال تزول، وكادت السموات ينفطرن، وكادت الأرض تخر، لعظم ما قالوا؛ فأسكنها الله عَزَّوَجَلَّ، وأخر عقابهم، وحلم عنهم، فذلك قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر: ٤١]»[4].

والآية محمولة عندهم على قوله تعالى: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾﴾ [مريم: ٩١]؛ مع الآية التي قبلها: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ﴿٤٠﴾﴾ [فاطر: ٤٠].

إلا أنه قد يستدرك على هذا القول أمران:

الأول: يظهر من سياق كلامهم أنهم جعلوا قول المشركين: (اتخذ الله ولدا) سببًا لنزول الآية، وهذا السبب لم أقف عليه مرويًا عمن عرفوا التأويل وشاهدوا التنزيل؛ والقول في أسباب النزول موقوف على الأثر.

الثاني: لا حاجة إلى القول بالتقديم والتأخير، فإن سياق الكلام منتظم، إذ أنكر الله تعالى على المشركين شركهم، وطلب منهم إيراد الدليل عليه، فسألهم: هل خلق هؤلاء الشركاء المزعومون الأرض؟ أم لهم نصيب في ملك

---

(١) تفسيره (٢/ ٥٣٣) (٣/ ٥٦٠).

(٢) معاني القرآن (٤/ ٢٧٤).

(٣) الكشاف (٣/ ٤٦٨).

(٤) معاني القرآن (٥/ ٤٦٥).

السموات، أم عندهم برهان من الله وكتاب على فعلهم هذا؟ ثم عظّم نفسه عن هذا الشرك ببيان قدرته، وإحكام صنعته في إمساك السموات والأرض عن الزوال، ثم ذكر أنه حليم عن أولئك المشركين إذ لم يعاجلهم بالعقوبة، بل أمهلهم لعلهم يتوبون، فمن تاب فإنه سبحانه غفور يغفر لهم تلك الذنوب، وفي ذلك ترغيب لهم بالتوبة والإنابة إليه.

فإبقاء الآية عامة المعنى، متسقة النظم، أولى من تخصيصها بمقالة معينة، ومن ادعاء التقديم والتأخير فيها؛ لذا قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حليمًا عمن أشرك وكفر به من خلقه، في تركه تعجيلَ عذابه له، غفورًا لذنوب من تاب منهم وأناب إلى الإيمان به والعمل بما يرضيه»(١).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أخبر تعالى عن قدرته العظيمة، التي بها تقوم السماء والأرض عن أمره، وما جعل فيهما من القوة الماسكة لهما، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾... لايقدر على دوامهما وإبقائهما إلا هو، وهو مع ذلك حليم غفور، أي: يرى عباده وهم يكفرون به ويعصونه، وهو يحلم فيؤخر وينظر ويؤجل ولا يعجل، ويستر آخرين ويغفر؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾»(٢).

وقال البقاعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولما كان السياق إلى الترغيب في الإقبال عليه وحده، أميل منه إلى الترهيب، وكان كأنه قيل: هو جدير بأن يزيلهما لعظيم ما يرتكبه أهلهما من الآثام وشديد الإجرام، قال - جوابًا لذلك وأكده، لأن الحكم عما يركبه المبطلون على عظمه وكثرتهم مما لا تسعه العقول -: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ﴾ أي: أزلًا

---

(١) جامع البيان (١٩/ ٣٩٢).

(٢) تفسيره (٦/ ٣٢١).

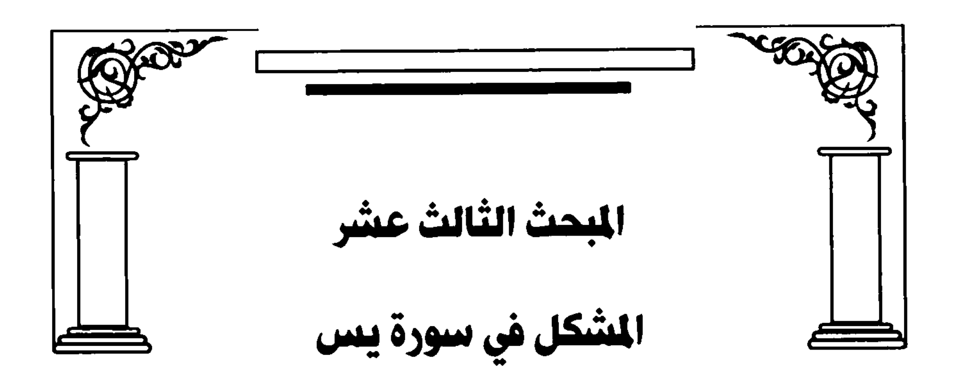
وأبدًا ﴿حَلِيمًا﴾ أي ليس من شأنه المعاجلة بالعقوبة للعصاة، لأنه لا يستعجل إلا من يخاف الفوت فينتهز الفرص، ورَغّب في الإقلاع، مشيرًا إلىٰ أنه ليس عنده ما عند حلماء البشر، من الضيق الحامل لهم علىٰ أنهم إذا غضبوا بعد طول الأناة لا يغفرون، بقوله: ﴿غَفُورًا﴾ أي محاء لذنوب من رجع إليه، وأقبل بالاعتراف عليه، فلا يعاقبه ولا يعاتبه»(١).

❖ الترجيح:

مما سبق يبين مناسبة الفاصلة القرآنية للآية أعظم مناسبة، فبعدما وهّن سبحانه شأن المشركين وشركائهم، وبيّن عظيم قدرته علىٰ الخلق، وأنه سبحانه قادر علىٰ أن ينزل بهم العقوبات رغّبهم بالتوبة والإنابة إليه، فختمها بالحلم والمغفرة. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) نظم الدرر (٦/ ٢٣٤).



المبحث الثالث عشر

المشكل في سورة يس

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ۝٤٩﴾ [يس: ٤٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: إن هؤلاء الذين أخبر عنهم ما هم قالوا متىٰ هذا الوعد انقرضوا صاروا رمادًا، فكيف يخبر عنهم بأن الساعة تقوم عليهم وهم يختصمون؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال ظاهر، وهو أن الله عَزَّوَجَلَّ أخبر عن طائفة من كفار مكة، وذكر بعض أقوالهم حال إعراضهم عن هذا الدين، ثم أخبر أن الساعة ستقوم عليهم حال غفلتهم، وانشغالهم بأمور معيشتهم، ومعلومٌ أن هؤلاء المخبَر عنهم قد ماتوا منذ مئات السنين.

ومن هنا: أورد الواحدي هذا الإشكال: كيف يخبر الله عَزَّوَجَلَّ أن الساعة تقوم عليهم وهم يخصمون، وهؤلاء قد ماتوا منذ زمن بعيد؟

---

(١) البسيط (١٨/ ٤٩٧).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي بقوله: «قيل: يراد بهذا من هو علىٰ مثل حالهم من المكذبين بالساعة والقوم إذا كان أمرهم واحدًا، كان الخبر عن بعضهم في ذلك الأمر كالخبر عن جميعهم»(١).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بأنه إخبار عمن كان مثل حالهم مكذبًا بالبعث، والقوم إذا كان أمرهم واحدًا، كان الخبر عن بعضهم في ذلك الأمر كالخبر عن جميعهم.

وهذا كثير في القرآن، يخاطب الله الحاضرين، وينسب إليهم أقوال الماضين، لكونهم وافقوهم علىٰ عقيدتهم، والراضي كالفاعل.

ومن ذلك: الآيات الكثيرة التي ذُكر فيها بنو إسرائيل، خاطبهم الله عَزَّوَجَلَّ وعاتبهم بفعل آبائهم، لكونهم علىٰ عقيدتهم ومذهبهم، ولرضاهم بذلك.

كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥]، فالقائلون لهذه المقالة قد هلكوا منذ زمن بعيد، ومع ذلك خاطب الله وعاتب الحاضرين بفعل الماضين.

بل قد يصدر القول أو الفعل من واحد، وينسب القول للجميع، لكونهم رضوا به؛ كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [البقرة: ٧٢]، فنسب القتل إليهم جميعًا مع أن القاتل واحد.

وقال عز من قائل: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ

---

(١) البسيط (١٨/ ٤٩٨).

سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾﴾ [آل عمران: ١٨١] قال أبو السعود رَحِمَهُ اللَّهُ: «والجمع حينئذٍ مع كون القائل واحدًا لرضا الباقين بذلك».

ولذا قال يحيىٰ بن سلام رَحِمَهُ اللَّهُ - في هذه الآية -: «قال الله: ﴿مَا يَنظُرُونَ﴾ ما ينظر كفار آخر هذه الأمة الدائنين بدين أبي جهل وأصحابه، ﴿إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ في أسواقهم، يتبايعون، يذرعون الثياب ويخفض أحدهم ميزانه ويرفعه، ويحلبون اللقاح وغير ذلك من حوائجهم»[1].

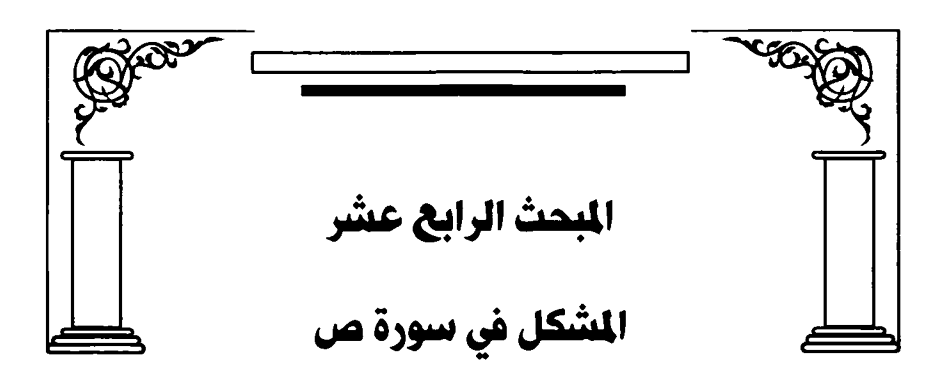
❖ **الترجيح:**

مما سبق يتبين أنه لا إشكال في مخاطبة الحاضرين ومعاتبتهم بأفعال الماضين ماداموا علىٰ عقيدتهم ورضوا بفعلهم، فالراضي كالفاعل، وكذلك: مخاطبتهم بما لم يقع، كأنه واقع بهم، إذا كان المخاطبون والمعاقبون علىٰ عقيدة واحدة.

وهذا يشبه الإخبار عما لم يقع بصيغة الماضي لتحقق وقوعه، فكل هذا من تنوع خطابات القرآن، وبلاغتها وحسنها وكمالها؛ والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) تفسيره (٢/ ٨١١).



المبحث الرابع عشر

المشكل في سورة ص

وفيها موضعان:

الأول: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ (٢٤)﴾ [ص: ٢٤].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويبقىٰ ها هنا إشكال، وهو أن داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لِـمَ يخص الخلطاء ببغي بعضهم علىٰ بعض، وغير الخلطاء يفعلون ذلك؟»؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

في قصة الخصمين: قال أحدهما: ﴿إِنَّ هَـٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ (٢٣)﴾ [ص: ٢٣] فقال داود: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ﴾ [ص: ٢٤]. لم يذكر الخصم أنهما كانا خليطين أي شركين في الماشية، بل غاية ما ذكر أن هذا أخوه، وغلبه في القول بطلب ضم نعجته إلىٰ نعاجه.

---

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٣٨٤).

فعليه أورد الواحدي هذا الإشكال: ما وجه تخصيص الخلطاء بالبغي، مع أنه قد يصدر من غير الخلطاء بغي وعدوان أيضًا؟ وكيف عرف داود أنهم خلطاء، حتىٰ يصف كثيرًا منهم بالبغي؟ لِـمَ لم يقل عليه السلام: وإن كثيرًا من الخصوم ليبغي بعضهم علىٰ بعض؟ أو نحو ذلك؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي بجوابين:

الأول: أن داود عليه السلام ظنّ أنهما شريكان فلذلك خص الشركاء بأن كثيرًا منهم يظلم بعضهم بعضًا.

الثاني: أن معنىٰ الخلطاء: أهل الماشية.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن داود عليه السلام ظنّ أنهما شريكان فلذلك خص الشركاء بأن كثيرًا منهم يبغي بعضهم علىٰ بعض.

وهذا جواب الواحدي الأول، واختاره ابن الجوزي(١).

الثاني: أن معنىٰ الخلطاء: أهل الماشية.

وهذا جواب الواحدي الثاني، واختاره الزمخشري إذ قال رحمه الله: «والخلطاء الشركاء الذين خلطوا أموالهم،... وقد غلبت في الماشية...

فإن قلت: ماذا أراد بذكر حال الخلطاء في ذلك المقام؟ قلت: قصد به الموعظة الحسنة، والترغيب في إيثار عادة الخلطاء الصلحاء الذين حكم لهم بالقلة، وأن

---

(١) زاد المسير (٧/ ١٢١).

يُكَرِّهَ إليهم الظلم والاعتداء الذي عليه أكثرهم، مع التأسف على حالهم، وأن يسلي المظلوم عما جرى عليه من خليطه، وأن له في أكثر الخلطاء أسوة»(١).

الثالث: أن داود عليه السلام عرف ذلك من الخصمين بإخبارهما له بذلك، ولكن جاءت القصة مختصرة في القرآن، كما هو الحال في كثير من القصص، إذ قد يطوى منها ما هو معلوم من السياق.

قال ابن الأنباري رحمه الله: «لا يُنكر الحذف إذا كان المعنى معلومًا... ومثله: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]: أي فضرب فانفلق»(٢).

الرابع: أن يُحمل معنى الخلطاء على أوسع من معنى الشركاء، فيشمل كل من تكون بينهم أدنى خلطة، كالصحبة والشركة والإخوة وغير ذلك. لذا قال السمرقندي رحمه الله: «﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ﴾ يعني: من الإخوان والشركاء»(٣).

وقال الماوردي: «الخلطاء يحتمل: الأصحاب والشركاء»(٤).

وقال ابن عثيمين رحمه الله: «والقاعدة عندنا في التفسير أنه كلما كان أعم فإنه أولى»(٥).

ولعل داود عليه السلام عرف أن بينهما خلطة من قول الأول: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى﴾، إذ في الغالب أن الخصوم تكون بينهم عداوة وشحناء وسباب(٦)، فلما وصفه بالأخوة دل على أن بينهما خلطة.

---

(١) الكشاف (٤/ ٦٦).

(٢) نقله عن الواحدي في البسيط (١٩/ ١٨٧).

(٣) بحر العلوم (٣/ ١٣٣).

(٤) النكت والعيون (٥/ ٨٨).

(٥) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة ص) (ص٩٧).

(٦) انظر: تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة ص) (ص١٠٣).

كذلك في قوله: ﴿خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [ص: ٢٢] إشارة إلىٰ أنه قد كانت بينهم معاملة قبل هذه الحادثة، والله أعلم.

ولا شك أن المخالطة توجب كثرة المنازعة والمخاصمة، وذلك لأنهما إذا اختلطا اطلع كل واحد منهما علىٰ أحوال الآخر فكل ما يملكه من الأشياء النفيسة إذا اطلع عليه عظمت رغبته فيه، فيفضي ذلك إلىٰ زيادة المخاصمة والمنازعة، فلهذا السبب خص داود عليه السلام الخلطاء بزيادة البغي والعدوان. قاله الرازي(١).

وقال ابن عثيمين رحمه الله: «أكثر الشركاء يحصل من أحدهم بغي علىٰ الآخر، وهذا من الغريب أن يكون الإنسان كلما قرب إلىٰ الشخص تُوقّع منه البغي أكثر مما لو كان بعيدًا، لأن البعيد ليس بينه وبينه صلة، ولكن الذي بينه وبينه صلة وهو الشريك هو الذي ربما يجحده أو ينكره أو يفعل شيئًا لم يأذن به أو ما شابه ذلك»(٢).

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر والله أعلم أن كل هذه الأجوبة محتملة، وبها يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

الثاني: المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٦٣﴾﴾ [ص: ٦٢-٦٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رحمه الله: «وبقي ها هنا إشكال عظيم، وهو أنهم لما دخلوا النار صاروا

---

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٣٨٤).

(٢) تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة ص) (ص١١٧).

إلىٰ حقائق المعرفة بأحكام الآخرة، وعلموا أن كفرهم أوجب لهم النار وأن المؤمنين لا يدخلونها فكيف قالوا لفقراء المؤمنين: ما لنا لا نراهم في النار؟»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: أن الكفار في الآخرة سيعلمون علم اليقين، أن المؤمنين كانوا علىٰ الحق في الدنيا، وأنهم هم الذين كانوا علىٰ الباطل، وسيعلمون أن المؤمنين استحقوا دخول الجنة، وأنهم استحقوا دخول النار، والإشكال في أنهم يتساءلون عن المؤمنين - والحالة هذه -: ما لنا لا نراهم معنا في النار؟ والسؤال: كيف يتساءلون عن المؤمنين وهم يعلمون أين هم؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «وبيان هذا: أن الأتباع قالت للرؤساء: إنكم كنتم تقولون في الدنيا: إن الجنة والنار إن كانتا حقًا علىٰ ما يقول محمد فنحن أهل الجنة وهؤلاء الذين اتبعوا محمدًا من الموالي والضعفاء يدخلون النار، وهذا مذكور عن رؤساء الكفار وأنهم يقولونه لأتباعهم، فقالت الأتباع لهم - بعدما اجتمعوا في النار احتجاجًا عليهم وبيان أنهم كذبوا فيما قالوا لهم -: ما لنا لا نرىٰ في النار أولئك الذين كنا نعدهم من الأشرار، والذي ذكره الله في هذه الآيات يجري بين الرؤساء والأتباع علىٰ سبيل المحاجة والمخاصمة»(٢).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

في قوله تعالىٰ: ﴿مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَٰهُمْ﴾ [ص: ٦٢-٦٣] قراءتان متواترتان:

الأولىٰ: بوصل همز (اتخذناهم)، علىٰ الخبر والابتداء، بكسر الهمزة.

---

(١) البسيط (١٩/ ٢٤٨).

(٢) البسيط (١٩/ ٢٤٩).

الثانية: بقطع الهمزة، مفتوحة على الاستفهام[١].

توجيه القراءتين[٢]:

الوجه الأول: أنهما بمعنىٰ واحد، وهو الاستفهام، فتكون القراءة الأولىٰ بوصل الهمز علىٰ معنىٰ الاستفهام مع حذف أداة الاستفهام، وتكون (أم) علىٰ بابها، كقولك: بنيتَ الدار أم لم تبنِ؟ والمعنىٰ: أبنيت الدار أم لم تبنِ؟

وهذا شائع في لسان العرب: ومن ذلك قول الخنساء: قذىٰ بعينك أم بالعين عوار[٣]...

والمعنىٰ: أقذىٰ بعينك؟

وعلىٰ هذا الوجه: تتوافق القراءتان، بكونهما جميعًا علىٰ الاستفهام.

الوجه الثاني: أنهما بمعنىٰ واحد، وهو الخبر والتقرير.

فالقراءة الأولىٰ: بوصل الهمز، علىٰ الخبر والاستئناف، فيكون قولهم: ﴿اتخذناهم﴾ خبرًا محضًا، وتكون الجملة في محل نصب صفة ثانية لـ «رجالا»، وتكون (أم) بمعنىٰ بل.

وهذا قول أبي عبيد وأبي حاتم السجستاني[٤] وأبي علي الفارسي، وقد

---

(١) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف بالأولىٰ، وقرأ الباقون بالثانية. انظر: جامع البيان للداني (٤/ ١٥٣٤)، النشر (٢/ ٢٧١).

(٢) انظر: الحجة للفارسي (٤/ ٢٤٩)، مشكل إعراب القرآن لمكي (٢/ ٢٥٥)، الدر المصون (٥/ ٥٤٢).

(٣) وعجز البيت: أم ذرّفت إذ خلت من أهلها الدارُ؛ وهو مطلع مرثيتها الشهيرة بأخيها صخر، والمعنىٰ: أي شيء أهاج حزنكِ: أهو قذىٰ أم عوّار بعينيك أم سالت الدموع لخلاء هذه الدار؟ والقذىٰ: ما يصيب العين من تراب أو وسخ ونحوه؛ والعوار: وجع العين كالرمد، وأيضًا: لحم يُنزع من العين بعدما يذر عليه الذرور. انظر: ديوان الخنساء بشرح ثعلب (ص٣٧٩)، القاموس (ص٤٤٦) مادة: عور.

(٤) نقله عنهما النحاس في إعراب القرآن (٤/ ٨٠٣).

استبعد أبو علي إلحاق همزة الاستفهام بـ(اتخذناهم)، لأنهم قد علموا أنهم اتخذوهم سخريا، فكيف يستقيم أن يستفهموا عنهم[1]. وهذا عين الإشكال المذكور.

لذا وَجّه رَحِمَهُ اللهُ القراءة الثانية بقطع الهمز بما يتوافق مع قراءة الوصل فجعلها علىٰ التقرير، بجعْل همزة الاستفهام علىٰ لفظ الاستفهام، دون إرادة الاستفهام، وذلك موافقة ومعادلة لـ(أم) التي بعدها في قوله: ﴿أَمْ زَاغَتْ﴾ [ص: ٦٣].

كما أن (أم) تعادل وتوافق الهمزة أحيانًا، ومن ذلك قوله تعالىٰ: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦][2]، فقوله ﴿أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ﴾ [المنافقون: ٦] فيه معادلة بين الهمزة و(أم)، والكلام علىٰ التقرير لا علىٰ الاستفهام.

قال أبو عبيدة رَحِمَهُ اللهُ: «أتخذناهم سخريا من فتح الأول جعلها استفهاما وجعل (أم) جوابًا لها... ومن لم يستفهم ففتحها علىٰ القطع فإنها خبر، ومجاز (أم) مجاز (بل).

وفي القرآن ﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾﴾ [الزخرف: ٥٢] مجازها: (بل أنا خير من هذا)، لأن فرعون لم يشك فيسأل أصحابه، إنما أوجب لنفسه»[3].

وعلىٰ هذا الوجه لا يرد الإشكال، لأن أصحاب هذا القول: قالوا: إن المشركين لا يشكون في اتخاذهم المؤمنين سخريا في الدنيا، فلا يستفهمون عما قد علموه، وقد أخبر الله عنهم فقال: ﴿فَٱتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوْكُمْ ذِكْرِى﴾ [المؤمنون: ١١٠].

---

(١) انظر: الحجة (٤/ ٢٤٩).

(٢) انظر: الحجة (٤/ ٢٤٩).

(٣) مجاز القرآن (ص٢٤٤).

أما على الوجه الثاني، وهو جعل الكلام على الاستفهام فالإشكال وارد، لاسيما وأن الاستفهام ظاهر من السياق، وفي استبعاده إلغاء للمعنى الأظهر في الآيات، وقد قال سبحانه قبلها: ﴿وَقَالُوا۟ مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾﴾ [ص: ٦٢] فالاستفهام فيه ظاهر، فما الجواب عنه؟

أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: بأن الاستفهام وقع من باب المخاصمة والمحاجة بين الرؤساء والأتباع، ودليل ذلك قول الله تعالى بعده: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ ﴿٦٤﴾﴾ [ص: ٦٤].

فيزعم الكفار في الدنيا أنه إن كانت هناك آخرة وحساب، وجنة ونار، فإنهم سيكونون من أهل الجنة، كما جاء ذلك في عدة آيات.

منها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [سبأ: ٣٥].

ومنها: قوله: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِى وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ﴾ [فصلت: ٥٠].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ ۖ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [النحل: ٦٢].

فلما زعموا ذلك أضلوا أتباعهم، فيخاصمهم أتباعهم قائلين لهم: أين الذين كنتم تزعمون أنهم من الأشرار، أين فلان وفلان من فقراء المؤمنين؟ هل كنا نسخر بهم ونقول: أنتم أهل الشر، وهم ليسوا كذلك؟ أم أنهم الآن في النار وزاغت عنهم أبصارنا فلا نراهم؟

كل هذا من باب التخاصم بينهم، نسأل الله السلامة والعافية.

وعليه: فتكون الهمزة في قوله: ﴿أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا﴾ للاستفهام الإنكاري الذي يفيد التقريع والتوبيخ[١].

وأما استبعاد أبي علي للاستفهام، واحتجاجه بأن الذين قالوا هذا قد علموا أنهم اتّخذوهم سخريًا فكيف يستفهمون؟ فأجاب عنه النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «هذا الاحتجاج لا يلزم، ولو كان واجبًا لوجب في ﴿مَا لَنَا﴾ [ص: ٦٢]، ولكن الاستفهام هاهنا علىٰ ما قاله الفراء[٢] فيه: هو بمعنىٰ التوبيخ والتعجب»[٣].

وقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل استفهام كان بمعنىٰ التعجب والتوبيخ فإن العرب تستفهم فيه أحيانا، وتخرجه علىٰ وجه الخبر أحيانًا»[٤]؛ وقال الزمخشري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قرئ بلفظ الإخبار، علىٰ أنه صفة لـ ﴿رِجَالًا﴾، مثل قوله ﴿كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾﴾ [ص: ٦٢]؛ وبهمزة الاستفهام، علىٰ أنه إنكار علىٰ أنفسهم وتأنيب لها في الاستسخار منهم»[٥]؛ ووافقه ابن عطية[٦].

واختار ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن السؤال علىٰ ظاهره، فيتساءل الكفار عن المؤمنين قبل علمهم بمصيرهم: ما لنا لا نراهم في النار؟ لأنهم كانوا يعتقدون أن المؤمنين يدخلون النار، فلما دخل الكفار النار افتقدوهم فلم يجدوهم فقالوا:

---

(١) انظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٤١١)، إعراب القرآن للنحاس(٤/ ٨٠٣) الكشف عن وجوه القراءات لمكي (٢/ ٢٣٤)، تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين (تفسير سورة ص) (ص٢٢٠).

(٢) معاني القرآن له (٢/ ٤١١).

(٣) إعراب القرآن (٤/ ٨٠٣).

(٤) جامع البيان (٢٠/ ١٣٧).

(٥) الكشاف (٤/ ٧٧).

(٦) المحرر الوجيز (ص١٦٠٤).

﴿مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُم مِّنَ ٱلْأَشْرَارِ ﴿٦٢﴾ أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا﴾ أي: في الدنيا ﴿أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٦٣﴾﴾ فيسلون أنفسهم بالمحال ويقولون: أو لعلهم معنا في جهنم ولكن لم يقع بصرنا عليهم.

فعند ذلك يعرفون أنهم في الدرجات العاليات، كما ذكر الله تعالىٰ ذلك في سورة الأعراف: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُوا۟ نَعَمْ ۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ كَٰفِرُونَ ﴿٤٥﴾ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ ۚ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ ۚ وَنَادَوْا۟ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾ ۞ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٧﴾ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمْ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٨﴾ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحْمَةٍ ۚ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٤٩﴾﴾.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن القراءتين لا إشكال فيهما البتة، ويصلح أن يحمل معناهما علىٰ الخبر، وعلىٰ الاستفهام، ولا تعارض بينهما بحمد الله، إذ لا مانع أن يصدر كل ذلك من الكفار في النار نسأل الله السلامة والعافية، فيقع كلامهم تارة علىٰ وجه الخبر، وتارة علىٰ وجه الاستفهام؛ كما يقع الاستفهام تارة علىٰ معنىٰ الإنكار والتوبيخ، وتارة علىٰ معناه الأصلي.

فلا يبعد أن يتساءل الكفار عن المؤمنين قبل علمهم بمصيرهم علىٰ وجه الاستخبار، ثم بعدما يعلمون بمصيرهم يقع بينهم التخاصم والتلاوم، فيقع

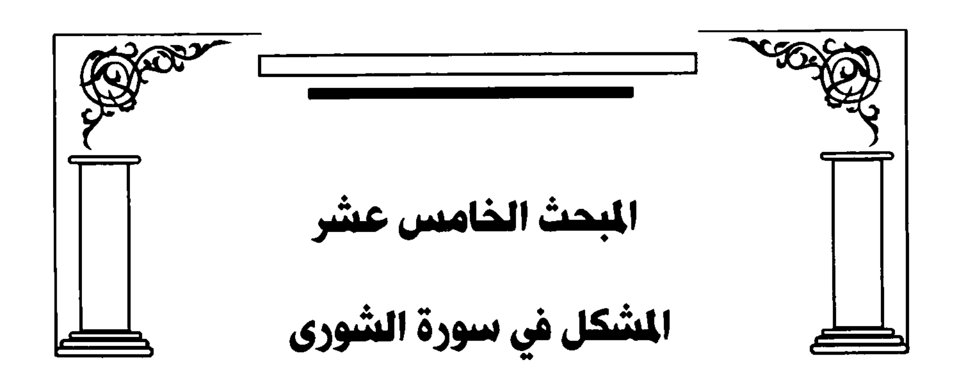
الاستفهام منهم علىٰ وجه الإنكار والتوبيخ، حال المخاصمة والمحاجة.

والقاعدة: إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها جميعًا[1].

وقد تقرر أن للقيامة أحوالا كثيرة، فيُحمل اختلاف الأخبار علىٰ اختلاف الأحوال، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) قواعد التفسير د. السبت (٢/ ٨٠٧).



المبحث الخامس عشر

المشكل في سورة الشورى

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ادعىٰ قوم النسخ في هذه الآية لقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ مَا سَأَلۡتُكُم مِّنۡ أَجۡرٖ فَهُوَ لَكُمۡۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٞ ۝٤٧﴾ [سبأ: ٤٧] قالوا: بطل الأجر في هاتين الآيتين... لما رأوا التنافي بين الآيتين.

وذكر أبو إسحاق الزجاج ما يزيل الإشكال»(١).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في موهم التعارض بين آية سبأ وآية الشورىٰ هذه، حيث إن آية سبأ تنص علىٰ أن الأنبياء لا يسألون الناس أجرًا علىٰ تبليغ الرسالة للناس ودعوتهم إلىٰ الإيمان بهم.

بينما يدل ظاهر آية الشورىٰ علىٰ أن النبي ﷺ سألهم أجرًا وهو المودة في القربىٰ، فوقع هذا الإشكال.

---

(١) البسيط (٢٠/ ٥١٢).

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عن هذا الإشكال بقول الزجاج: «﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ﴾ [الشورى: ٢٣]: الاستثناء ليس من الأول، وليس المعنى أسألكم المودة في القربى، لأن الأنبياء - صلوات الله عليهم - لا يسألون أجرًا على تبلغ الرسالة»[(١)].

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

سلك العلماء في دفع موهم التعارض بين الآيتين مسلكين:

الأول: النسخ[(٢)]، فقالوا: إن آية الشورى منسوخة بآية سبأ، فقد أمر الله ﷻ الأنبياء ألا يسألوا الناس أجرًا على تبليغ الرسالة، فقال سبحانه: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٤٧﴾﴾ [سبأ: ٤٧]؛ قال الواحدي رحمه الله: «وهذا قول مقاتل والضحاك والسدي»[(٣)].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «نزلت هذه الآية بمكة، وكان المشركون يؤذون رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿قُل﴾ لهم يا محمد ﴿لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ يعني على ما أدعوكم إليه ﴿أَجْرًا﴾ عوضًا من الدنيا ﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ إلا الحفظ لي في قرابتي فيكم.

قال: المودة إنما هي لرسول الله ﷺ في قرابته، فلما هاجر إلى المدينة أحب

---

(١) البسيط (٢٠/ ٥١٢)، وقول الزجاج في معاني القرآن (٤/ ٣٩٨).

(٢) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (٢/ ٦١٨)، نواسخ القرآن لابن الجوزي (ص١٩٠)، النسخ د. مصطفى زيد (١/ ٤٩٤).

(٣) البسيط (١٩/ ٥١١)، وقول مقاتل في تفسيره (٣/ ٧٦٩)، وقولا السدي والضحاك رواهما ابن جرير في جامع البيان (٢٠/ ٤٩٧)، وأوردهما الثعلبي في الكشف والبيان (٢٣/ ٣٤٧) وابن الجوزي في زاد المسير (٧/ ٢٨٥) إلا أنهما لم يصرحا فيه بالنسخ، بخلاف مقاتل فإنه صرح به.

أن يُلحقه بإخوته من الأنبياء عليهم السلام فقال: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧] يعني ثوابه وكرامته في الآخرة، كما قال: نوح عليه السلام: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٩] وكما قال هود وصالح وشعيب، لم يستثنوا أجرًا كما استثنىٰ النبي ﷺ فرده عليهم، وهي منسوخة»[(١)].

وقد اعترض علىٰ هذا القول جماعة من المفسرين، كابن جرير والثعلبي والسمعاني وابن الجوزي، وستأتي أقوالهم.

قال الثعلبي رحمه الله: «وهذا قول غير مرضي ولا قوي، لأن ما حكيناه من أقاويل أهل التأويل[(٢)] فيه هذه الآية لا يجوز أن يكون واحدًا منها منسوخًا»[(٣)].

وقال السمعاني رحمه الله: «وهذا القول غير مرضي عند أهل المعاني؛ لأن قوله: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورىٰ: ٢٣] ليس باستثناء صحيح حتىٰ يكون مخالفًا لقوله: ﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧]، بل هو استثناء منقطع، ومعناه: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ أي: مالا، وتم الكلام؛ ومعنىٰ قوله: ﴿إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ لكن صلوا قرابتي بالاستجابة لي، أو تكفوا أذاكم عني.»[(٤)].

الثاني: الجمع بين الآيتين، بأن الاستثناء منقطع، علىٰ ما قاله ابن جرير والزجاج وغيرهما.

قال ابن جرير رحمه الله: «وقوله (إلا) في هذا الموضع استثناء منقطع، ومعنىٰ

---

(١) رواه النحاس في الناسخ والمنسوخ (٢/ ٦١٨) مختصرًا، وعزاه بهذا اللفظ السيوطي في الدر المنثور (١٣/ ١٤٦) لابن أبي حاتم وابن مردويه.

(٢) يعني أقوال السلف في معنىٰ الآية، وستأتي بعد قليل.

(٣) الكشف والبيان (٢٣/ ٣٥٩).

(٤) تفسيره (٥/ ٧٤).

الكلام: قل لا أسألكم عليه أجرًا، لكني أسألكم المودة في القربىٰ»[1].

وقال الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ: «ونصب (المودة) أن يكون بمعنىٰ استثناء ليس من الأول؛ لا علىٰ معنىٰ: أسالكم عليه أجرًا المودة في القربىٰ، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يسألون أجرًا علىٰ تبليغ الرسالة، والمعنىٰ - والله أعلم - ولكنني أذكركم المودة في القربىٰ»[2].

وقال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي الاسثناء ها هنا قولان: أحدهما: أنه من الجنس، فعلىٰ هذا يكون سائلًا أجرًا، وقد أشار ابن عباس في رواية الضحاك إلىٰ هذا المعنىٰ، ثم قال: نسخت هذه بقوله: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧]، وإلىٰ هذا المعنىٰ ذهب مقاتل.

والثاني: أنه استثناء من غير الأول، لأن الأنبياء لا يسألون علىٰ تبليغهم أجرًا، وإنما المعنىٰ: لكني أذكركم المودة في القربىٰ... وهذا اختيار المحققين، وهو الصحيح، فلا يتوجه النسخ أصلًا»[3].

والقواعد الترجيحية تؤيد القول بالإحكام، وترد القول بالنسخ، ومن تلك القواعد: أن الأصل عدم النسخ[4]؛ والقاعدة الأخرىٰ: لا تصح دعوىٰ النسخ في آية من كتاب الله إلا إذا صح التصريح بنسخها[5].

---

(١) جامع البيان (٢٠/ ٥٠٢).

(٢) معاني القرآن (٤/ ٣٩٨).

(٣) زاد المسير (٧/ ٢٨٥).

(٤) انظر: قواعد التفسير (٢/ ٧٣٣).

(٥) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٧١).

وقد جاء في تفسير هذه الآية عدة أقوال:

الأول: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٣]: أي: لا أسألكم علىٰ تبليغ رسالة الله إليكم مالًا ولا جُعلًا، إنما أسألكم أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة.

وقد روىٰ ابن جرير هذا القول عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة وغيرهم ورحجه قائلًا: «وأولىٰ الأقوال في ذلك بالصواب، وأشبهها بظاهر التنزيل قول من قال: معناه: قل لا أسألكم عليه أجرًا يا معشر قريش، إلا أن تودوني في قرابتي منكم، وتصلوا الرحم التي بيني وبينكم»(١).

واستدل له رَحِمَهُ اللَّهُ بدخول (في) في قوله ﴿فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٣]، واعترض علىٰ القولين التاليين، وبيّن أنه لو كان المعنىٰ: إلا أن تودوا قرابتي، أو: إلا أن توددوا وتتقربوا إلىٰ الله، لم يكن لدخول (في) في الكلام وجه معروف.

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقوله: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٣] أي: قل يا محمد لهؤلاء المشركين من كفار قريش: لا أسألكم علىٰ هذا البلاغ والنصح لكم مالًا تعطونيه، وإنما أطلب منكم أن تكفوا شركم عني، وتذروني أبلغ رسالات ربي، إن لم تنصروني فلا تؤذوني بما بيني وبينكم من القرابة»(٢).

الثاني: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورىٰ: ٢٣]: أي: لا أسألكم عليه أجرًا إنما أسألكم أن توادوا الله تعالىٰ وتتقربوا إليه بطاعته.

---

(١) جامع البيان (٢٠/ ٥٠١).

(٢) تفسيره (٦/ ٥٤٦).

وهذا القول مروي عن ابن عباس أيضًا، والحسن البصري[1]، ووصف النحاس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا القول بأنه أجمع الأقوال وأبينها[2]. وتقدم اعتراض ابن جرير عليه.

الثالث: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى: ٢٣] أي: لا أسألكم عليه أجرًا، إنما أسألكم أن تودوا قرابتي وتحسنوا إليهم. وهذا القول مروي عن سعيد بن جبير[3].

❖ الترجيح:

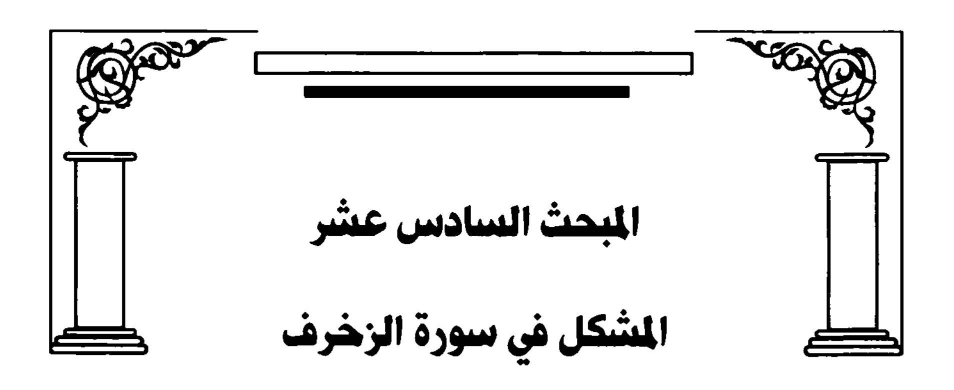
مما سبق يتبين أن القول بالنسخ مرجوح، ولا تعارض بين آية الشورىٰ وآية سبأ، وزوال الإشكال بأن يقال: إن الاستثناء منقطع، فالنبي ﷺ لم يسأل الناس أجرًا، وإنما أراد منهم أن يصلوا ما بينه وبينهم من القرابة، إما بالاستجابة له أو أن يكفوا أذاهم عنهم، حتىٰ يبلغ دين ربه. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) رواه عنهما ابن جرير في جامع البيان (٢٠/ ٥٠٠).

(٢) الناسخ والمنسوخ (٢/ ٦١٩).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢٠/ ٤٩٩).



المبحث السادس عشر

المشكل في سورة الزخرف

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿أَمْ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ [الزخرف: ٥٢].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أليس موسىٰ سأل الله أن يذهب الرُّتَّةَ[١] من لسانه بقوله: ﴿وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ۝٢٧ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ۝٢٨﴾ أعطاه ذلك بقوله: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٣٦﴾ [طه: ٣٦] فكيف عابه فرعون باللثغة؟»[٢]؛ وممن أورد هذا الإشكال: الرازي[٣].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: أن فرعون - لعنه الله - عاب الكليم موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنه لا يبين الكلام، وقد جاء في القرآن أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ سأل ربه أن يحلل عقدة من

(١) الرُّتَّة: عجلة في الكلام، وقلة أناة، وقيل: هو أن يقلب اللام ياء، وقيل: هي العجمة في الكلام، والأرتّ: هو الذي في لسانه عقدة وحُبسة ويعجل في كلامه فلا يطاوعه لسانه. انظر: لسان العرب (٢/ ٣٣٨) مادة: رتت.

(٢) البسيط (٢٠/ ٥٨).

(٣) التفسير الكبير (٢٧/ ٦٣٧)، وأجاب بجوابي الواحدي.

لسانه حتىٰ يفقه الناس قوله، فأعطاه الله سؤله، وظاهره أنه قد زال عن موسىٰ ﷺ ما كان يشكو منه، فكيف صح لفرعون - لعنه الله - أن يعيب نبي الله ﷺ بما عافاه الله منه؟

❖ **دفع الإشكال:**

أجاب الواحدي عنه بجوابين: الأول: أن فرعون أراد: لا يكاد يبين حجته التي تدل علىٰ صدقه فيما يدعي، ولم يرد أنه لا يوضح ما يتكلم به، وهذا كذب من فرعون وعناد بعد ما رأىٰ من الآية.

الثاني: عابه مما كان عليه أولًا، وذلك أن موسىٰ كان عند فرعون دهرًا وهو ألثغ لا يكاد يبين، فنسبه فرعون إلىٰ ما عهده عليه من الرُّتَّة[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بالأجوبة التالية:

الأول: ما قاله مقاتل رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ [الزخرف: ٥٢] حجته يعني لسانه، لأن الله تعالىٰ كان أذهب عقدة لسانه في «طه» حين قال: «﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ۝٢٧﴾ [طه: ٢٧] قال الله تعالىٰ: ﴿قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٣٦﴾ [طه: ٣٦]»[2]؛ وهذا جواب الواحدي الأول، واختاره السمرقندي[3]، واستدل له الواحدي: بأن فرعون كذب فيما ادعىٰ، وإنما غاية ما عنده الاقتراح، كسائر الكفرة مع أنبيائهم، ودليل ذلك قوله تعالىٰ عنه بعد ذلك: ﴿فَلَوۡلَآ أُلۡقِيَ عَلَيۡهِ أَسۡوِرَةٞ مِّن ذَهَبٍ أَوۡ جَآءَ مَعَهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مُقۡتَرِنِينَ ۝٥٣﴾ [الزخرف: ٥٣].

---

(١) البسيط (٢٠/ ٥٨).

(٢) تفسيره (٣/ ٧٩٧).

(٣) بحر العلوم (٣/ ٢٠٩).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا الذي قاله فرعون - لعنه الله - كذب واختلاق، وإنما حمله على هذا الكفر والعناد، وهو ينظر إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بعين كافرة شقية، وقد كان موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من الجلالة والعظمة والبهاء في صورة يبهر أبصار ذوي الأبصار والألباب... وقوله: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝﴾ افتراء أيضًا، فإنه وإن كان قد أصاب لسانه في حال صغره شيء من جهة تلك الجمرة[1]، فقد سأل الله عَزَّوَجَلَّ أن يحل عقدة من لسانه ليفقهوا قوله، وقد استجاب الله له في ذلك في قوله: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَٰمُوسَىٰ ۝﴾ [طه: ٣٦]، وبتقدير أن يكون قد بقي شيء لم يسأل إزالته، كما قاله الحسن البصري، وإنما سأل زوال ما يحصل معه الإبلاغ والإفهام، فالأشياء الخلقية التي ليست من فعل العبد لا يعاب بها ولا يذم عليها، وفرعون وإن كان يفهم وله عقل فهو يدري هذا، وإنما أراد الترويج على رعيته، فإنهم كانوا جهلة أغبياء»[2].

الثاني: عابه مما كان عليه أولًا، وذلك أن موسى كان عند فرعون دهرًا وهو

---

(١) قصة الجمرة مشهورة في كتب التفسير، ولا يثبت فيها شيء عن المعصوم ﷺ، إنما هي من الإسرائيليات، قال محقق البسيط (١٧/ ٢٧) حاشية (٤): «أما ما ورد من أن السبب في ذلك هو وضع نبي الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الجمرة في فمه بدلًا من التمرة، فإن هذا الخبر لا يعتد به؛ لأنه من الأخبار الإسرائيلية، وقد ذكره ابن جرير في «تاريخه» وجزم به ابن عطية، وهو مخالف للواقع؛ إذ كيف يقدر على حمل الجمرة بيده ويرفعها إلى فيه، ومع ذلك لا تحرق يده ولا تؤذه، ويكفي لإثبات أن نبي الله موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، لا يعقل: أخذه للجمرة، دون الحاجة إلى رفعها إلى فيه. والله أعلم» اهـ. وكذلك يقال: ليس شرطًا أن كل لثغة في لسان يكون لها سبب مادي محسوس، فكم من الأطفال من قد وُلدوا وفيهم هذه اللثغة دون سبب مادي معروف.

(٢) تفسيره (٦/ ٥٧٧).

ألثغ لا يكاد يبين، فنسبه فرعون إلىٰ ما عهده عليه من الرُّتَّة[١]. وهذا جواب الواحدي الثاني واختاره ابن الجوزي فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: «عيّره بشيء قد كان وزال»[٢].

الثالث: أن موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بقي فيه شيء من الرُّتَّة، وذلك أنه إنما سأل حل عقدة واحدة، ولم يسأل حل كل العقد. وهذا قول الحسن البصري واختاره الزجاج والثعلبي والسمعاني وابن عطية[٣].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «سأل زوال بعضها بمقدار ما يفهمون قوله، ولم يسأل زوالها بالكلية؛ قال الحسن البصري: «والرسل إنما يسألون بحسب الحاجة»، ولهذا بقيت في لسانه بقية؛ ولهذا قال فرعون - قبحه الله - فيما زعم أنه يعيب به الكليم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ [الزخرف: ٥٢] أي: يفصح عن مراده، ويعبر عما في ضميره وفؤاده»[٤].

قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ إشارة إلىٰ ما بقي في لسان موسىٰ من أثر الجمرة، وذلك أنها كانت أحدثت في لسانه عقدة، فلما دعا في أن تحل ليفقه قوله، أجيبت دعوته، لكنه بقي أثر كان البيان يقع منه، لكن فرعون عير به. وقوله: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢﴾ يقتضي أنه كان يبين»[٥]. وقد يستدل له أيضًا بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ وَأَخِى هَـٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِىَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِىٓ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن

---

(١) البسيط (٢٠/ ٥٨).

(٢) زاد المسير (٧/ ٣٢١).

(٣) انظر: معاني القرآن للزجاج (٤/ ٤١٥)، الكشف والبيان (٢٣/ ٤٥٩)، تفسير السمعاني (٥/ ١٠٩)، المحرر الوجيز (ص١٦٨٤).

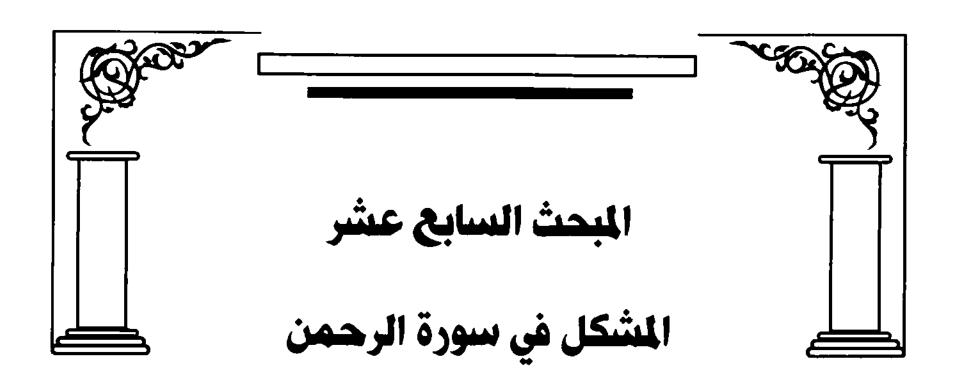
(٤) قصص الأنبياء (ص٣٨١).

(٥) المحرر الوجيز (ص١٦٨٤).

يُكَذِّبُونِ ﴿٣٤﴾﴾ [القصص: ٣٤]، وقد تقدم قول ابن كثير: إن هذا كذب وافتراء من فرعون قبحه الله.

❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن قوله فرعون هذا كذب وافتراء، فالأنبياء عليهم السلام فصحاء بلغاء، وبيانهم أحسن البيان؛ وإنما قول فرعون هذا من باب اقتراحات الكفرة علىٰ أنبيائهم وادعاءاتهم الكاذبة، فإن موسىٰ عليه السلام لما سأل الله أن يحلل عقدة من لسانه أعطاه الله سؤله؛ وأما كون فرعون لعنه الله يعيب الكليم بما كان عليه قديمًا فمثله غير معيب عند جميع العقلاء، وكذلك إن كان موسىٰ عليه السلام قد بقي فيه شيء من تلك العقدة، فلا ينفي أنه كان يبين الكلام ويوضح الحجة أتم إيضاح. وبهذا يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.



وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ١٣﴾ [الرحمن: ١٣].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: علىٰ هذا إنما تقدم ذكر الإنس في قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ٣﴾ [الرحمن: ٣] ولم يجر للجن ذكر حتىٰ يدخل في الخطاب»[1]؛ وممن أورده: ابن جرير والنحاس[2].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال: في أن ضمير المخاطَب عادةً يأتي مناسبًا للمذكور قبله، وفي هذه الآية خاطب الله تعالىٰ الإنس والجن معًا بضمير التثنية، مع أنه لم يسبق ذكر للجن، إنما تقدم ذكر الإنس فقط. فكيف وقعت المخاطبة لصنفين، مع أنه لم يتقدم إلا صنف واحد؟

❖ دفع الإشكال:

أورد الواحدي عدة أجوبة:

---

(١) البسيط (٢١/ ١٤٨).

(٢) انظر: جامع البيان (٢٢/ ١٩١)، إعراب القرآن (٥/ ٣٠٣).

الأول: أن العرب تخاطب الواحد بفعل الاثنين.

الثاني: أن الله خاطب الجن مع الإنس، وإن لم يجر لهم ذكر، كما أنه يكنىٰ عن الشيء، وإن لم يجر له ذكر.

الثالث: أنه قد جرىٰ ذكر الأنام ومعناه الجن والإنس.

الرابع: أن الله تعالىٰ خاطبهما قبل ذكرهما ثم ذكرهما معا بعقب الخطاب، وهو قوله: ﴿أَيُّهَ الثَّقَلَانِ﴾.

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بالأجوبة التي أوردها الواحدي، وهي كالتالي:

الأول: أن العرب تخاطب الواحد والجماعة بفعل الاثنين، ومن عادة العرب أن يأمروا الواحد كما يؤمر الاثنان، فيقولون للرجل: قوما عنا.

وقالوا: إنما قيل ذلك لأن أكثر ما يتكلم به العرب فيمن تأمره بلفظ الاثنين.

وهذا اختيار الكسائي والفراء والأخفش وابن الأنباري ومقاتل والكلبي، وأورد ابن جرير في الجواب عن هذا الإشكال وجهين، هذا أحدهما[1]، والآخر هو الجواب الرابع كما سيأتي.

قال الفراء: «العرب تأمر الواحد والقوم بما يؤمر به الاثنان، فيقولون للرجل: قوما عنا، وسمعتُ بعضهم: ويحكَ! ارحلاها وازجراها...».

- وقال أيضًا -: «وقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن: ١٣] وإنما ذكر في أول الكلام: الإنسان ففي ذلك وجهان:

---

(١) انظر أقوالهم علىٰ التوالي في: إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٢٢٠)، معاني القرآن للفراء (٣/ ٧٩، ١١٤)، الكشف والبيان (٢٤/ ٤٦٨)، البيان لابن الأنباري (٢/ ٣٨٦)، البسيط (٢٠/ ٣٩٩)، جامع البيان (٢٢/ ١٩١).

○ أحدهما: أن العرب تخاطب الواحد بفعل الاثنين، فيقال: ارحلاها، ازجراها يا غلام.

○ والوجه الآخر: أن الذِّكر أريد في الإنسان والجان، فجرىٰ لهما من أول السورة إلىٰ آخرها»[1].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالىٰ ﴿أَلْقِيَا﴾ [ق: ٢٤]: «وقال جماعة من أهل العلم بكلام العرب: هذا جرىٰ علىٰ عادة العرب... فكثر ذلك في أشعارها وكلامها حتىٰ صار عرفًا في المخاطبة، فاستعمل في الواحد، ومن هذا قولهم في الأشعار: خليليّ، وصاحبيّ، وقفا نبك ونحوه»[2].

الثاني: أن الله تعالىٰ خاطب الجن مع الإنس، وإن لم يجر لهم ذكر، كما أنه يكنىٰ عن الشيء، وإن لم يجر له ذكر؛ ونظير ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾﴾ [ص: ٣٢] أي: الشمس، ولم يجر لها ذكر قبل ذلك. وهذا قول الجرجاني صاحب النظم[3].

الثالث: أنه قد جرىٰ ذكر الأنام ومعناه الجن والإنس، فخوطبوا علىٰ ذلك، وهذا قول النحاس، والأزهري والقرطبي وأورده السمين الحلبي[4].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والضمير في قوله: ﴿رَبِّكُمَا﴾ للجن والإنس، وساغ ذلك ولم يصرّح لهما بذكر، علىٰ أحد وجهين:

---

(١) معاني القرآن (٣/ ٧٩، ١١٤).

(٢) المحرر الوجيز (ص١٧٥٤).

(٣) ذكره الواحدي في البسيط (٢١/ ١٤٩).

(٤) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٣٠٣)، تهذيب اللغة (١٥/ ٥٠٨) مادة: نأم، الجامع للقرطبي (٢٠/ ١٢٣)، الدر المصون (٦/ ٢٣٨).

إما أنهما قد ذكرا في قوله: ﴿لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرحمن: ١٠] على ما تقدم، من أن المراد به الثقلان.

وإما على أن أمرهما مفسر في قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾ [الرحمن: ١٤] ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ﴾ [الرحمن: ١٥] فساغ تقديمهما في الضمير اتساعًا»[١].

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن: ١٣] خطاب للإنس والجن، لأن الأنام واقع عليهما، وهذا قول الجمهور... وهو الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾ [الرحمن: ١٠]»[٢].

الرابع: أن الله تعالى خاطبهما قبل ذكرهما ثم ذكرهما معًا بعقب الخطاب، وهو قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾﴾ [الرحمن: ٣١]، وهذا قول ابن قتيبة، والسمرقندي[٣] والثعلبي[٤]، والزمخشري[٥]، وأورده الأزهري[٦] والقرطبي كأحد وجوه الجواب عن هذا الإشكال[٧].

قال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقال الله عَزَّ وَجَلَّ في أول سورة الرحمن: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن: ١٣] ولم يذكر قبل ذلك إلا الإنسان، ثم خاطب الجانّ معه لأنّه ذكرهم بعد، وقال: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴿١٥﴾﴾ [الرحمن: ١٥]»[٨].

---

(١) المحرر الوجيز (ص١٧٩٩).

(٢) الجامع (٢٠/ ١٢٣) بتصرف يسير.

(٣) بحر العلوم (٣/ ٣٠٥).

(٤) الكشف والبيان (٢٥/ ٣٠٤).

(٥) الكشاف (٤/ ٣٣٥).

(٦) تهذيب اللغة (١٥/ ٥٠٨) مادة: نأم.

(٧) الجامع (٢٠/ ١٢٣).

(٨) تأويل مشكل القرآن (ص٢٤٥).

وقال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ١٣﴾ [الرحمن: ١٣] فخاطب اثنين، وإنما ذكر في أول الكلام واحد، وهو الإنسان؟

قيل: عاد بالخطاب في قوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ١٣﴾ إلىٰ الإنسان والجان، ويدل علىٰ أن ذلك كذلك ما بعد هذا من الكلام، وهو قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ١٤ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ١٥﴾»[1].

وقال الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأنام اسم الإنسانِ، والجانُّ لما كان منويًّا وظهر من بعد بقوله: ﴿وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ﴾ [الرحمن: ١٥] جاز عود الضمير إليه، وكيف لا، وقد جاز عود الضمير إلىٰ المنوي، وإن لم يذكر منه شيء، تقول: لا أدري أيهما خير من زيد وعمرو»[2].

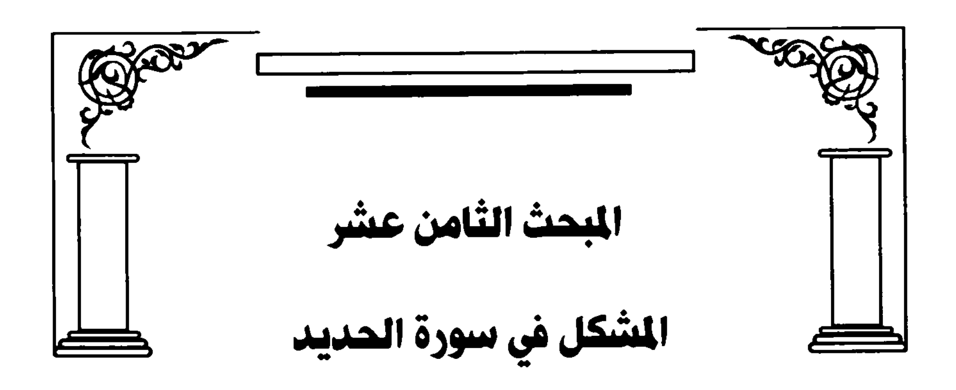
❖ الترجيح:

مما سبق يتبين أن الإشكال يزول بأن يقال: إن الآية جاءت علىٰ سنن العرب في خطابها، وعادتها في ذلك، كما نص عليه أئمة العربية، وكل الوجوه المذكورة محتملة، ولها ما يؤيدها، وبكل واحد يزول الإشكال، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) جامع البيان (٢٢/ ١٩١).

(٢) التفسير الكبير (٢٩/ ٣٤٦)، وقوله: (الأنام اسم الإنسان)، كذا في المطبوعة، ولعل صوابها: اسم للإنس، أو اسم لجنس الإنسان.



المبحث الثامن عشر

المشكل في سورة الحديد

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه آية مشكلة، وليس للمفسرين ولا لأهل المعاني فيها بيان يُنتهىٰ إليه، ويلفق[١] به بين هذه الآية والتي قبلها، وأقوالهم مختلفة متدافعة»[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في خفاء معنىٰ هذه الآية واتساقها مع الآية السابقة لها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [الحديد: ٢٨]، وقد قال ابن جزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن قيل: كيف خاطب الذين آمنوا وأمرهم بالإيمان وتحصيل الحاصل لا ينبغي»[٣].

---

(١) أي يُضم ويجمع به. انظر: تهذيب اللغة (٩/ ١٥٩) مادة: لفق.

(٢) البسيط (٢١/ ٣٢١).

(٣) التسهيل (٢/ ٤١٦).

❖ دفع الإشكال:

بيّن الواحدي أن أقوال المفسرين في هذه الآية مختلفة متدافعة، وأقربها إلىٰ الفهم وأحسنها قول قتادة(١)، فقد روىٰ عبدالرزاق وابن جرير عن قتادة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالىٰ: ﴿كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] قال: «بلغنا حين نزلت حسدها أهل الكتاب علىٰ المسلمين، فأنزل الله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢٩﴾ [الحديد: ٢٩]»(٢).

• أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:

وقع الاختلاف بين المفسرين في هاتين الآيتين، من ناحيتين، فأُجْمل الأقوال فيها ثم أفصلها بحول الله وقوته، مع نسبة الأقوال لقائليها:

الأولىٰ: من المخاطب بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨]؟ ومن المقصود بأهل الكتاب في قوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩]؟ اختُلف فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

▪ الأول: الخطاب في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ﴾ لأهل الكتاب، والمقصود بأهل الكتاب في قوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾: كفار أهل الكتاب، الذين حسدوا مؤمني أهل الكتاب علىٰ فضل الله لهم بأن جعل لهم أجرين، واختاره ابن جرير وجماعة من المفسرين.

▪ الثاني: الخطاب للمؤمنين، والمقصود بأهل الكتاب في قوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾: مؤمنو أهل الكتاب، الذين حسدوا مؤمني هذه الأمة. اختاره السمرقندي.

---

(١) البسيط (٢١/ ٣٢١).

(٢) رواه عبدالرزاق في تفسيره (٣/ ٢٨٨)، وابن جرير في جامع البيان (٢٢/ ٤٤٣).

- الثالث: الخطاب للمؤمنين، والمقصود بأهل الكتاب في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾: كفار أهل الكتاب، الذين حسدوا مؤمني هذه الأمة على فضل الله لهم بأن جعل لهم أجرين، واختاره السمعاني وابن تيمية وابن القيم وابن كثير والشنقيطي وابن عثيمين.

الثانية: ما حكم اللام في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ [الحديد: ٢٩]؟ اختُلف فيها على قولين:

- الأول: اللام صلة مؤكدة. اختاره أهل المعاني وعامة المفسرين.
- الثاني: ليست صلة. اختاره الرازي.

وتفصيل هذه الأقوال على ما يلي:

الناحية الأولى:

اختلف المفسرون في المخاطب بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ والمعني بقوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن الخطاب لأهل الكتاب، والمعنى: يا أيها الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام اتقوا الله في محمد ﷺ وآمنوا به، يؤتكم ضعفين وأجرين.

فلما نزل هذا وآمن من أهل الكتاب من آمن، حسدهم الذين لم يؤمنوا، فأنزل الله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ [الحديد: ٢٩] أي: لأن يعلم، ولكي يعلم الذين لم يؤمنوا وحسدوا المؤمنين منهم أنهم لا يقدرون على شيء من فضل الله، حيث جعل لمن آمن بنبيه عليه السلام وبمحمد ﷺ أجرين، هذا معنى قول قتادة، على ما قاله الواحدي[1]، وهو المروي عن ابن عباس والضحاك ومجاهد[2]؛ واختاره ابن

---

(١) البسيط (٢١/ ٣٢١).

(٢) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (٢٢/ ٤٣٤).

جرير وكثير من المفسرين[١].

واستدلوا بما صح في الحديث: أن مؤمن أهل الكتاب له أجران، فعن أبي موسىٰ الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين: الرجل تكون له الأَمَة، فيعلمها فيحسن تعليمها، ويؤدبها فيحسن أدبها، ثم يعتقها فيتزوجها فله أجران؛ ومؤمن أهل الكتاب، الذي كان مؤمنًا، ثم آمن بالنبي ﷺ، فله أجران؛ والعبد الذي يؤدي حق الله، وينصح لسيده» متفق عليه[٢].

قال ابن جرير في قوله تعالىٰ: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾ [الحديد: ٢٩]:

«يقول تعالىٰ ذكره للمؤمنين به وبمحمد ﷺ من أهل الكتاب، يفعل بكم ربكم هذا لكي يعلم أهل الكتاب أنهم لا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله الذي آتاكم وخصكم به؛ لأنهم كانوا يرون أن الله قد فضلهم علىٰ جميع الخلق، فأعلمهم الله جل ثناؤه أنه قد آتىٰ أمة محمد ﷺ من الفضل والكرامة، ما لم يؤتهم، وأن أهل الكتاب حسدوا المؤمنين لما نزل قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [الحديد: ٢٨] فقال الله عز وجل: فعلتُ ذلك ليعلم أهل الكتاب أنهم لا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله»[٣].

---

(١) انظر: جامع البيان (٢٢/ ٤٤٣)، الكشف والبيان (٢٦/ ١٠٦)، النكت والعيون (٥/ ٤٨٦)، معالم التنزيل (٤/ ٣٣٣)، زاد المسير (٨/ ١٧٨)، التفسير الكبير (٢٩/ ٤٧٥)، الجامع للقرطبي (٢٠/ ٢٧٧)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٨/ ١٦٤)، مدارك التنزيل (٤/ ٢٣٠).

(٢) رواه البخاري (٤/ ٦٠) رقم (٣٠١١) كتاب الجهاد، باب فضل من أسلم من أهل الكتاب؛ ومسلم (١/ ٩٢) رقم (١٥٤) كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلىٰ جميع الناس.

(٣) جامع البيان (٢٢/ ٤٤٣).

ثم روىٰ قول قتادة المتقدم، وروىٰ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] الذين يتسمّعون ألا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله»[١].

ويُستدرك علىٰ هذا القول: أن كلام قتادة ليس فيه التصريح بأن الخطاب لأهل الكتاب، وأن كفار أهل الكتاب حسدوا مؤمنيهم، بل ظاهر كلامه أن كفار أهل الكتاب حسدوا مؤمني هذه الأمة، وهذا نص كلامه رحمه الله: «لما نزلت هذه الآية، حسد أهل الكتاب المسلمين عليها، فأنزل الله عز وجل: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ﴾ [الحديد: ٢٩] الآية»[٢]، ثم استدل بحديث ابن عمر الآتي، وهو نص في تفضيل مؤمني هذه الأمة، وليس مؤمني أهل الكتاب.

القول الثاني: إن الخطاب في قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] للمؤمنين، ومعناه: اثبتوا علىٰ الإسلام بعد نبيكم محمد ﷺ.

والمراد بـ(أهل الكتاب) في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] المؤمنون منهم، فيكون المعنىٰ: ليعلم مؤمنو أهل الكتاب - الذين افتخروا علىٰ مؤمني هذه الأمة بأن لهم أجرين - أنهم لا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله، قاله السمرقندي[٣].

واستُدل له بما يلي:

○ الأول: قال سعيد بن جبير رحمه الله: «لما افتخر أهل الكتاب بأنهم يؤتون أجرهم مرتين[٤]، أنزل الله هذه الآية في حق هذه الأمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

---

(١) جامع البيان (٢٢/ ٤٤٤).

(٢) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢٢/ ٤٤٣).

(٣) انظر: بحر العلوم (٣/ ٣٣٠)، المحرر الوجيز (ص١٨٢٩)، تفسير ابن كثير (٧/ ١٩٢)، أضواء البيان (٧/ ٨٧٤).

(٤) أي: في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِۦ مُسْلِمِينَ ۝٥٣ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا۟ وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٥٤﴾ [القصص: ٥٣-٥٤].

﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ أي: ضعفين، وزادهم: ﴿وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ﴾ يعني: هدىً يُتبصر به من العمىٰ والجهالة، ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ فضلهم بالنور والمغفرة»[1].

○ الثاني: قال سعيد بن عبد العزيز[2]: «سأل عمر بن الخطاب حبرًا من أحبار يهود: كم أفضل ما ضُعّفَت لكم حسنة؟ قال: كفلٌ، ثلاثمائة وخمسون حسنة»، قال: «فحمد الله عمرُ علىٰ أنه أعطانا كفلين». ثم ذكر سعيد قول الله عز وجل: ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨][3].

○ الثالث: روىٰ البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «مثلكم ومثل أهل الكتابين، كمثل رجل استأجر أجراء، فقال: من يعمل لي من غدوة إلىٰ نصف النهار علىٰ قيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلىٰ صلاة العصر علىٰ قيراط؟ فعملت النصارىٰ، ثم قال: من يعمل لي من العصر إلىٰ أن تغيب الشمس علىٰ قيراطين؟ فأنتم هم، فغضبت اليهود، والنصارىٰ، فقالوا: ما لنا أكثر عملًا، وأقل عطاء؟ قال: «هل نقصتكم من حقكم؟» قالوا: لا، قال: «فذلك، فضلي أوتيه من أشاء»[4].

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢٢/ ٤٣٦)، وهو مرسل، وورواه الطبراني في «الأوسط» (٧/ ٣٣٦) رقم (٧٦٦٢) عن ابن عباس، قال السيوطي: «بسند فيه من لا يعرف». لباب النقول (ص٢٢٧)، وضعفه مؤلفو الاستيعاب (٣/ ٣٢٤).

(٢) سعيد بن عبد العزيز بن أبىٰ يحيىٰ التنوخىٰ، أبو محمد ويقال أبو عبد العزيز، الدمشقي، الإمام الثقة، فقيه أهل الشام ومفتيهم، من كبار أتباع التابعين، توفي سنة (١٦٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٢)، التقريب (ص ٣٧٣).

(٣) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢٢/ ٤٣٨)، وسعيد لم يلق عمر رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري (٣/ ٩٠) رقم (٢٢٦٨) كتاب البيوع، باب الإجارة إلىٰ نصف النهار.

وأجيب عنها بما يلي:

أما أثر سعيد بن جبير، وسعيد بن عبد العزيز فغير ثابتين، لأن أثر سعيد مرسل، والقول في الأسباب موقوف علىٰ صحة الأثر، وأثر سعيد بن عبدالعزيز فيه انقطاع كما تقدم.

وأما حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فإنه في التفضيل بين مؤمني هذه الأمة، ومؤمني أهل الكتاب في زمانهم، ولا ينطق علىٰ مؤمني أهل الكتاب الذين آمنوا بمحمد ﷺ.

وهذا لا يخالف حديث أبي موسىٰ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وذلك أن من آمن بنبينا محمد ﷺ فهو من هذه الأمة، وثبت له ما لها، من أي دين كان، سواء كان من أهل الكتاب أو من غيرهم.

وقد قال الله تعالىٰ في المنافقين: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِٱللَّهِ وَأَخْلَصُوا۟ دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾﴾ [النساء: ١٤٥-١٤٦]، فجعل من تاب من المنافقين مع المؤمنين، فكذلك يقال: في مؤمني أهل الكتاب إنهم مع المؤمنين، ولهم ما للمؤمنين من الأجر.

وهل يقول أحد بأن عبدالله بن سلام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الذي كان يهوديًا فأسلم - أو غيره من الصحابة الذين كانوا أهل كتاب - إن أجرهم أقل من مؤمني هذه الأمة، أو إنهم لا يثبت لهم الأجر الوارد في حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؟!.

ولذلك: لو ثبت أثر عمر المتقدم فإنه لا دليل فيه، إذ إنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سأل حبرًا من الأحبار، ولم يسأل مؤمنًا من أهل الكتاب.

ويؤخذ علىٰ هذا القول: أن فيه توبيخًا ظاهرًا لمؤمني أهل الكتاب، وتفضيلًا للمؤمنين عليهم بأن لهم أجرين، وليس لمؤمني أهل الكتاب ذلك.

وهذا خلاف ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤۡمِنُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ ﴿٥٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡتَوۡنَ أَجۡرَهُم مَّرَّتَيۡنِ بِمَا صَبَرُواْ وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [القصص: ٥٢-٥٤]، فهذه الآية صريحة في إثبات الأجرين لمؤمني أهل الكتاب الذين آمنوا بمحمد ﷺ، وهي موافقة لآية الحديد هذه.

وكذلك: هذا القول يخالف حديث أبي موسىٰ الأشعري رضي الله عنه.

القول الثالث: إن الخطاب في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ﴾ [الحديد: ٢٨] للمؤمنين، ومعناه: اثبتوا علىٰ الإيمان وداوموا عليه، لأن أمر المتلبس بالفعل أمر بالثبات عليه(١).

والمراد بـ(أهل الكتاب) في قوله: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩] الكفار منهم، فيكون المعنىٰ: ليعلم أهل الكتاب - الذين حسدوا مؤمني هذه الأمة بأن لهم أجرين - أنهم لا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله.

قال مجاهد رحمه الله: «قالت اليهود يوشك أن يخرج منا نبي فيقطع الأيدي والأرجل فلما خرج من العرب كفروا، فأنزل الله: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ الآية، يعني الفضل والنبوة»(٢).

وقال سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾ [البقرة: ١٠٩]، فحسد أهل الكتاب لهذه الأمة معلوم ومشهور، وهذه الآية نص في ذلك.

وقد اختار هذا القول: السمعاني وابن تيمية وابن القيم وأبو حيان وابن كثير

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢٠/ ٢٣٢).

(٢) عزاه السيوطي في الدر المنثور (١٤/ ٢٩٦) لعبد بن حميد وابن المنذر.

والشنقيطي والسعدي وابن عثيمين، وجوزه الزمخشري[١].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد قيل: إنها (يعني آية الحديد) خطاب لليهود والنصارى وليس كذلك؛ فإن الله لم يقل قط للكفار: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾»[٢].

فاستدل رَحِمَهُ اللَّهُ بالغالب من أسلوب القرآن، ومعهود استعماله، ومعهود استعمال القرآن: خطاب أهل الكتاب، بأهل الكتاب، ولم يخاطبهم بأهل الإيمان قط.

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: ٢٩]...» ثم ذكر أن مما يؤيد هذا القول حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويحتمل أن يكون الأمر عامًا يدخل فيه أهل الكتاب وغيرهم، وهذا الظاهر»[٣].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «واعلم أن ظاهر هذه الآية الكريمة من سورة الحديد، الذي لا ينبغي العدول عنه، أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ﴾ عام لجميع هذه الأمة كما ترى؛ وليس في خصوص مؤمني أهل الكتاب، كما في آية القصص المذكورة آنفًا، وكونه عامًا هو التحقيق إن شاء الله، لظاهر القرآن المتبادر الذي لم يصرف عنه صارف...، والصواب في ذلك إن شاء الله هو ما ذكرنا، لأن المعروف عند أهل العلم: أن ظاهر القرآن المتبادر منه، لا يجوز العدول عنه، إلا لدليل يجب الرجوع إليه»[٤].

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (٥/ ٣٨٠)، التبيان في أيمان القرآن (ص٩١)، البحر المحيط (٢٠/ ٢٣٢)، الكشاف (٤/ ٣٦٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٢٣٠) بتصرف يسير.

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص١٠٠٣).

(٤) أضواء البيان (٦/ ٦٣٤).

وقال أيضًا: «قد قدمنا أن التحقيق أن هذه الآية الكريمة من سورة الحديد، في المؤمنين من هذه الأمة، وأن سياقها واضح في ذلك، وأن من زعم من أهل العلم أنها في أهل الكتاب فقد غلط»(١).

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الحديد: ٢٨]: المراد بهم هذه الأمة... وقد زعم بعض المفسرين أن هذه الآية في أهل الكتاب، لأنه قال: ﴿وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ﴾، ولكن هذا قول ضعيف جدًا، ولا يمكن أن ينادي الله عَزَّ وَجَلَّ أهل الكتاب وهم كفرة بوصف الإيمان أبدًا»(٢).

وبناءً على ما سبق فإن أدلة هذا القول ما يلي:

أولًا: تفسير القرآن بالقرآن، حيث فسر ابن كثير آية الحديد بآية الأنفال.

ثانيًا: التمسك بمعهود استعمال القرآن، وغالب إطلاقاته.

ثالثًا: التمسك بالظاهر المتبادر من القرآن.

رابعًا: حديث ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا المتقدم.

خامسًا: حمل ألفاظ القرآن على العموم.

والقواعد الترجيحية التي تؤيد هذا القول كثيرة، منها: أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم على ما عدم ذلك؛ ومنها: أنه إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه؛ ومنها: أن حمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن، ومعهود استعماله أولى؛ ومنها: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب التسليم له(٣).

---

(١) أضواء البيان (٧/ ٨٧٤).

(٢) تفسير القرآن الكريم (من الحجرات إلى الحديد) (ص٤٢٩).

(٣) انظر: قواعد الترجيح (١/ ٣١٢)، (١/ ٢٠٦)، (١/ ١٧٢)، (١/ ١٣٧).

الناحية الثانية: أما اختلافهم في (لا) في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ [الحديد: ٢٩]: فعلىٰ قولين:

الأول: أن (لا) في قوله: ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ [الحديد: ٢٩]: صلة، تفيد التأكيد، لأن العرب تجعل (لا) صلة في كل كلام دخل في أوله أو آخره جحد غير مصرح، ونظير هذا: قوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ وهذا قول أهل المعاني[١] وعامة المفسرين كما قاله ابن الجوزي[٢].

وقال السمين الحلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهو المشهور عند النحاة والمفسرين والمعربين... وهذا واضح بيّن، ليس فيه إلا زيادة ما ثبتت زيادته سائغًا ذائعًا»[٣].

الثاني: ما اختار الرازي، وهو أن (لا) في قوله ﴿لِئَلَّا يَعْلَمَ﴾ [الحديد: ٢٩]، ليست زائدة، والضمير في قوله: ﴿أَلَّا يَقْدِرُونَ﴾ [الحديد: ٢٩] عائد إلىٰ الرسول ﷺ وأصحابه؛ فقال: «والتقدير: لئلا يعلم أهل الكتاب أن النبي والمؤمنين لا يقدرون علىٰ شيء من فضل الله، وأنهم إذا لم يعلموا أنهم لا يقدرون عليه، فقد علموا أنهم يقدرون عليه[٤]، ثم قال: ﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩] أي وليعلموا أن الفضل بيد الله، فيصير التقدير: إنا فعلنا كذا وكذا لئلا يعتقد أهل الكتاب أنهم يقدرون علىٰ حصر فضل الله وإحسانه في أقوام معينين، وليعتقدوا أن الفضل بيد الله»[٥].

---

(١) انظر: معاني القرآن للفراء (٣/ ١٣٧)، مجاز القرآن (ص٢٧١)، معاني القرآن للأخفش (٢/ ٥٣٦)، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ص٢٥٨)، معاني القرآن للزجاج (٥/ ١٣١)، معاني القرآن للنحاس (٥/ ٣٧٠).

(٢) زاد المسير (٨/ ١٧٩)، وانظر: جامع البيان (٢٢/ ٤٤٤)، بحر العلوم (٣/ ٣٣١)، معالم التنزيل (٤/ ٣٣٤)، الكشاف (٤/ ٣٦٢)، الجامع للقرطبي (٢٠/ ٢٧٨)، فتح القدير (٥/ ٢٣٧).

(٣) الدر المصون (٦/ ٢٨٢).

(٤) يريد: أن نفي النفي إثبات. انظر: حاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (٨/ ١٦٤).

(٥) التفسير الكبير (٢٩/ ٤٧٦).

والاضطراب في هذا القول ظاهر، والتقدير فيه كثير؛ وهذا مخالف لقواعد التفسير، فالقاعدة: أن توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولىٰ من تفريقها؛ وكذلك: إذا دار الأمر بين التقدير وعدمه، فعدم التقدير أولىٰ؛ وإذا دار الأمر بين قلة المقدر وكثرته كان الحمل علىٰ قلته أولىٰ[1]؛ فغاير رَحِمَهُ اللَّهُ بين المتحَدث عنهم مع أن السياق واحد، فقال: «لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون، أي: النبي ﷺ وأصحابه!»، وهذا لا يستقيم مع نظم الآية. والله أعلم.

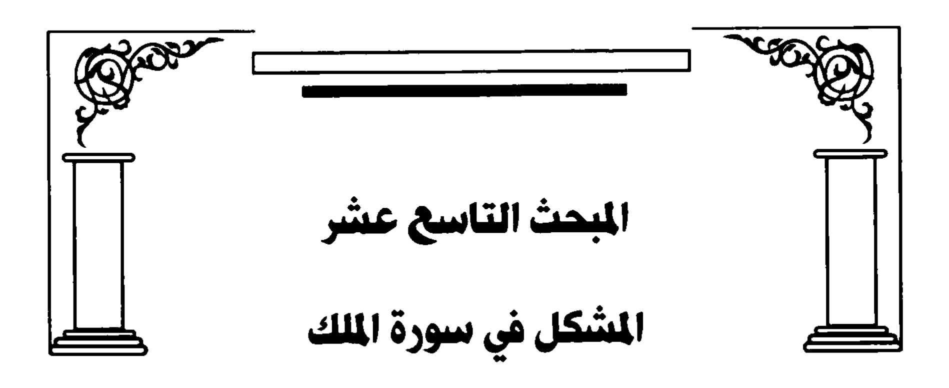
❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر أن الراجح هو القول الثالث، وأن الخطاب عام لجميع المؤمنين وليس خاصًا بأهل الكتاب، وأن المقصود بأهل الكتاب في قوله ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩]: الكفار الذين حسدوا المؤمنين علىٰ فضل الله ومنته، وبه ينتظم السياق، وتتوافق الآيات في المعنىٰ، والقواعد الترجيحية تؤيده.

وأما (لا) في قوله ﴿لِّئَلَّا﴾ فلا إشكال في أنها صلة مؤكدة، كما قاله أهل المعاني، وهو سائغ ذائع في لغة العرب، والحمد لله رب العالمين.

---

(١) قواعد الترجيح (٢/ ٤٤٨) (٢/ ٦١٣).



المبحث التاسع عشر

المشكل في سورة الملك

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ۝٥﴾ [الملك: ٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال أبو علي: فإن قيل: كيف يجوز أن تكون المصابيح زينة مع قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ﴾ [الملك: ٥]»[(١)]؛ وممن أورده الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «فإن قيل: جعل الكواكب زينة للسماء يقتضي بقاءها واستمرارها، وجعلها رجومًا للشياطين ورميهم بها يقتضي زوالها، والجمع بينهما متناقض»[(٢)].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في موهم التعارض بين وصفين وُصفت النجوم بهما في الآية نفسها.

الأول: أنها جعلت زينة للسماء كما في أول الآية: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾.

---

(١) البسيط (٢٢/ ٤٦)، وقول أبي علي في الحجة (٤/ ٧٥).

(٢) التفسير الكبير (٣٠/ ٥٨٣).

والثاني: أنها جعلت رجومًا للشياطين كما في وسط الآية: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾، ومعلوم أن النجوم إذا رُجمت به الشياطن زالت عن مكانها، فلم تعُد زينة للسماء. فما وجه الجمع بين الوصفين؟ أو ما وجه الجمع بين أول الآية ووسطها؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه الواحدي بجواب أبي علي رَحِمَهُ اللَّهُ وهو: أن النجوم إذا جُعلت رجومًا لهم، لم تزُل فتزول زينتها بزوالها، ولكن يجوز أن ينفصل منها نور يكون رجمًا للشياطين كما ينفصل من السُّرج، وسائر ذوات الأنوار ما لا يزول بانفصاله منها صورتها كما لا تزول صورة ما ذكرنا.

وبيان ذلك في أنه ينفصل من الكوكب شهاب نار، فترجم به الشياطين[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴿٥﴾﴾ [الملك: ٥] وصف الله عَزَّ وَجَلَّ النجوم في هذه الآية بوصفين:

الأول: أنها جعلت زينة للسماء.

والثاني: أنها جعلت رجومًا ترجم بها الشياطين.

وهذا يوهم التعارض، إذ مقتضىٰ كونها زينة أن تبقىٰ ثابتة ولا تزول، وهذا هو المشاهد، فلم تخلُ السماء من النجوم.

والمشاهد أيضًا سقوط الشهب من السماء، وفي هذه الآية أنها رجومًا للشياطين، وهذا يعني زوالها عن مكانها وسقوطها علىٰ الأرض؛ فاختُلف في وجه الجمع بين هذين الوصفين الواردين في آية واحدة، والجواب عن هذا الإشكال بما يلي:

---

(١) البسيط (٢٢/ ٤٦)، وقول أبي علي في الحجة (٤/ ٧٥).

الوجه الأول: أن النجوم والكواكب لا تسقط ولا تزول، ولكن ينفصل منها شهاب نارٍ فترمىٰ به الشياطين؛ وهذا جواب أبي علي الفارسي، والزمخشري وتبعه جماعة من المفسرين(١).

واستدل له أبو علي بقوله تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الفرقان: ٦١]؛ بناءً علىٰ قراءة حمزة والكسائي: ﴿وجعل فيها سُرُجًا﴾ [الفرقان: ٦١] بضم السين والراء من غير ألف(٢)، جمع سِراج، وهو الكوكب المضيء(٣).

فشبهت الكواكب بالمصابيح، كما شبهت المصابيح بالكواكب في قوله تعالىٰ: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ [النور: ٣٥].

وقد قال سبحانه: ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ ﴿١٨﴾﴾ [الحجر: ١٨]، وقال: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾﴾ [الصافات: ١٠]، وقال: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا ﴿٩﴾﴾ [الجن: ٨-٩].

فبيّنت الآيات أمرين:

الأول: أن رجم الشياطين يكون بالشهب.

---

(١) انظر: التفسير الكبير (٣٠/ ٥٨٣)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٨/ ٢١٨)، مدارك التنزيل (٤/ ٢٧٤)، التسهيل (٢/ ٤٦٧)، البحر المحيط (٢٠/ ٤١٤).

(٢) قرأ حمزة والكسائي: ﴿سُرُجًا﴾ بضم السين والراء من غير ألف، علىٰ الجمع؛ وقرأ الباقون: ﴿سِرَاجًا﴾ بكسر السين وفتح الراء وألف بعدها علىٰ التوحيد. انظر: جامع البيان للداني (٤/ ١٤١٦)، النشر (٢/ ٢٥١).

(٣) انظر: معاني القرآن للزجاج (٥/ ١٩٩)، الحجة لأبي علي (٤/ ٧٥).

الثاني: وصفت الكواكب بأنها زينة للسماء الدنيا، ورجوما للشياطين.

وهذا يعني أن الشهب من الكواكب، لذا قال أصحاب هذا الجواب: يجوز أن ينفصل من الكواكب نور، وهو الشهاب الناري، فيكون رجمًا للشياطين، كما تنفصل النار من السُرُج.

قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعنىٰ كونها مراجم للشياطين: أن الشهب التي تنقض لرمي المسترقة منهم، منفصلة من نار الكواكب، لا أنهم يرجمون بالكواكب أنفسها، لأنها قارة في الفلك علىٰ حالها؛ وما ذاك إلا كقبس يؤخذ من نار، والنار ثابتة كاملة لا تنقص»[1].

وقدّره القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ علىٰ أنه من باب حذف المضاف، فيكون معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا﴾ أي: جعلنا شهب المصابيح - المقتبسة منها - رجومًا، فحذف المضاف، وهو الشهب، وبقي الضمير العائد إلىٰ المضاف إليه، وهو الهاء العائد إلىٰ المصابيح في قوله: ﴿وَجَعَلْنَاهَا﴾، وعلىٰ هذا: فالمصابيح لا تزول ولا يُرجم بها[2].

ويُعترض علىٰ هذا الجواب: بأنه يفتقر إلىٰ الدليل، وقد استدرك الشهاب الخفاجي علىٰ البيضاوي هذا الجواب، وبيّن أنه مأخوذ من قول الفلاسفة وعلماء الفلك والطبيعة[3].

الجواب الثاني: أن هذا من تنوع الخطاب، وانتقاله من خبر إلىٰ خبر؛ ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ۝٥﴾ [الملك: ٥]، ابتدأ الحديث بالخبر عن النجوم، ثم انتقل إلىٰ الشهب

---

(١) الكشاف (٤/ ٤٣٨).

(٢) الجامع (٢١/ ١١٨).

(٣) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٨/ ٢١٨).

دون سابق ذكر لها، لكونها من جنسها، وبينهما نوع تشابه.

فالنجوم هي التي زُينت بها السماء، وجُعلت مصابيح؛ وأما رجم الشياطين فهو بالشهب، كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْءَانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩﴾ [الجن: ٨-٩].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥] وهي الكواكب التي وضعت فيها من السيارات والثوابت؛ وقوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ﴾ عاد الضمير في قوله: ﴿وَجَعَلْنَٰهَا﴾ علىٰ جنس المصابيح، لا علىٰ عينها؛ لأنه لا يرمىٰ بالكواكب التي في السماء، بل بشهب من دونها، وقد تكون مستمدة منها، والله أعلم»(١)؛ ففي قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد تكون مستمدة منها» إشارة إلىٰ الوجه الأول.

الجواب الثالث: أن الحديث عن جنس الكواكب، فيدخل فيها النجوم الثابتة والسيارة والمنقضة وهي الشهب؛ ويكون معنىٰ قوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ﴾ [الملك: ٥] جعلنا منها زينة للسماء، وجعلنا منها رجومًا للشياطين؛ وهذا يقتضي أن الكواكب الثابتة والبروج وكل ما يهتدىٰ به في البر والبحر ليست برواجم للشياطين.

وهذا قول مقاتل وابن قتيبة وابن جرير والزجاج والثعلبي والسمعاني والبغوي وابن عطية، وابن عاشور؛ وأورده النحاس(٢).

---

(١) تفسيره (٧/ ٣٣١).

(٢) انظر: تفسير مقاتل (٤/ ٣٩٠)، غريب القرآن (ص٣٣٦)، الكشف والبيان (٢٧/ ٩٩)، تفسير السمعاني (٦/ ٨)، معالم التنزيل (٤/ ٤٣٦)، المحرر الوجيز (ص١٨٧٧)، التحرير والتنوير (٢٩/ ٢١)، إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٤٧١).

واستدلوا بقول قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: «إن الله جل ثناؤه إنما خلق هذه النجوم لثلاث خصال: خلقها زينة للسماء الدنيا، ورجوما للشياطين، وعلامات يهتدىٰ بها؛ فمن يتأول منها غير ذلك، فقد قال برأيه، وأخطأ حظه، وأضاع نصيبه، وتكلف ما لا علم له به»(١).

وقد ذكر الزجاج رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الحِكَم الثلاث وزاد عليها حكمة رابعةً فقال: «ومنها أنها يُعلم بها عدد السنين والحساب»(٢)، فأدخل الشمس في عموم الكواكب، لأن حساب السنين بها، كما قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ [الأنعام: ٩٦](٣).

وقال ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ يقول: وجعلنا المصابيح التي زينا بها السماء الدنيا رجومًا للشياطين ترجم بها»(٤).

وقال الآلوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «والضمير المنصوب في ﴿وَجَعَلْنَٰهَا﴾ [الملك: ٥] وإن عاد علىٰ المصابيح، لكن لم يعد عليها إلا باعتبار الجنس دون خصوصية كونها مزينة بها السماء الدنيا؛ نظير: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١]؛ و«عندي درهم ونصفه»... وفي كونها زينة للسماء، كونها زينة لها في الجملة، فالأمر ظاهر جدًا...

والكلام نحو قولك: «أسكنَ الأميرُ قبيلةَ كذا في ثغر كذا، وجعلها ترمي

---

(١) رواه ابن جرير في جامع البيان (٢٣/ ١٢٣).

(٢) معاني القرآن (٣/ ١٩٣).

(٣) قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلا ريب أنه مما يشاهده الناس من نور الشمس والقمر تتوقت الأوقات... ويعلم بذلك عدد السنين والحساب». بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٢١٧).

(٤) جامع البيان (٢٣/ ١٢٢).

بالبنادق، من يقرب منه»، فإنه لا يلزم أن يكون لكل واحد منها قابلية الرمي، ثم لا يلزم أن يكون كل ما يشاهد من الشهب قبسًا من المصابيح، بل يجوز أن يكون بعضُه - وهو الذي ترمىٰ به الشياطين - منها، وبعضُه من أمور تحدث في الجو من اصطكاك أو نحوه»[(١)].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ: «ومعنىٰ جعل المصابيح رجوما جارٍ علىٰ طريقة إسناد عمل بعض الشيء إلىٰ جميعه، مثل إسناد الأعمال إلىٰ القبائل، لأن العاملين من أفراد القبيلة كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٨٥]»[(٢)].

ويمكن أن يستفاد هذا من مجموع القراءتين الواردتين في قوله تعالىٰ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾﴾ [الفرقان: ٦١].

إذ قرئت: ﴿سِرَٰجًا﴾: بقراءتين كما تقدم قبل قليل:

الأولىٰ: ﴿سُرُجًا﴾ علىٰ الجمع، والمراد: الكواكب، قال مكي رَحِمَهُ اللهُ: «لأن كل كوكب سراج، وهي تطلع مع القمر، فذكّرها كما ذكّر القمر، وأخبر عنها بالجمع لكثرة الكواكب، والقمر والكواكب من آيات الله، وقد قال: ﴿وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [فصلت: ١٢]، والمصابيح هي السرج»[(٣)].

والثانية: ﴿سِرَٰجًا﴾ علىٰ الإفراد، والمراد: الشمس بدليل قوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾ [نوح: ١٦] فيُجمع بين القراءتين أن الشمس من الكواكب، وأفردت لعظيم نفعها، لأن الشمس سراج من السُرُج، وعليه: فتدل الآية علىٰ أن غير الشمس من الكواكب فيه حرارة وإضاءة[(٤)].

---

(١) روح المعاني (١٤/ ١٤).

(٢) التحرير والتنوير (٢٩/ ٢١).

(٣) الكشف عن وجوه القراءات (٢/ ١٤٦).

(٤) انظر: تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين (تفسير سورة الفرقان) (ص٢٦٣).

❖ **الترجيح:**

مما سبق يظهر أن الإشكال يزول بالوجه الثاني والثالث، فانتقال الخطاب وتنوعه من خبر إلىٰ خبر - كما في الوجه الثاني - شائع في لغة العرب، إن كان الخبر الثاني معلومًا لا يحتاج إلىٰ بيان، وكذلك الحديث عن جنس واحد، ثم الإخبار عن بعض أفراده، علىٰ سبيل التفصيل شائع كثير في القرآن وفي لغة العرب.

فكم في القرآن من صفات وأخبار وأعمال لأهل الكتاب، ولا ينطبق ذلك علىٰ جميع أهل الكتاب فيكون المراد: جنس أهل الكتاب، ويُحمل كل خبر علىٰ طائفة منهم.

ومن ذلك أيضًا قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣] أي: جعلنا منكم شعوبًا ومنكم قبائل.

وفي هذه الآية قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]. أي: جعلنا من المصابيح زينة، وجعلنا منها رجومًا، فتشابهت الآيتان.

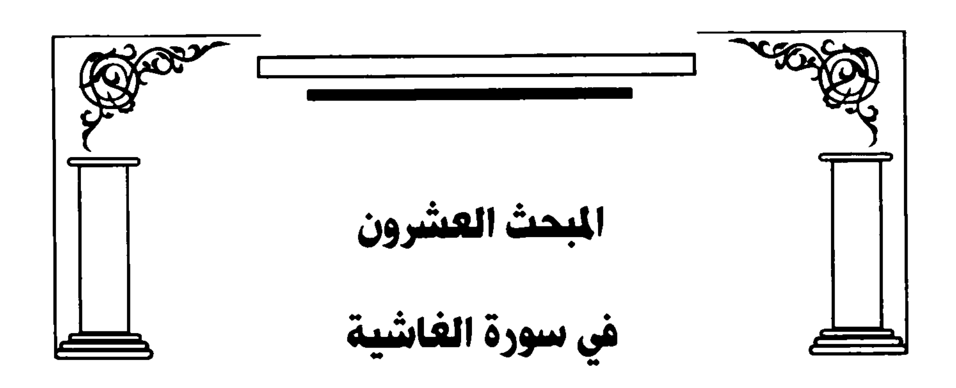
وهذا ما قرره الزمخشري نفسه - مع أنه هنا اختار الوجه الأول -.

إذ قال رَحِمَهُ اللَّهُ - في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ [الطارق: ١-٣] -: «الثاقب المضيء... ووصف بالطارق، لأنه يبدو بالليل، كما يقال للآتي ليلا: طارق، أو لأنه يطرق الجني، أي: يصكه؛ والمراد: جنس النجوم، أو جنس الشهب التي يرجم بها»[1].

والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) الكشاف (٤/ ٥٥١).



وفيها موضعان في آية واحدة:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦].

أورد الواحدي فيها إشكالين:

❖ نص الإشكال الأول:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: إن الله تعالىٰ يقول في موضع آخر: ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ ۝٣٥ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ۝٣٦﴾ وهاهنا يقول: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦]؛ والضريع غير الغسلين، فكيف نجمع بين الآيتين؟»(١)؛ وممن أورده الزمخشري وابن الجوزي والرازي والشنقيطي(٢).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في موهم التعارض بين الآيتين، فقد أخبر الله عَزَّ وَجَلَّ في سورة الحاقة بأن طعام أهل النار هو الغسلين، وذكر ها هنا أن طعامهم الضريع، فما وجه الجمع بين الآيتين؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بقوله: «قيل: إن النار دركات، والجنة درجات، وعلىٰ

---

(١) البسيط (٢٣/ ٤٦٣).

(٢) انظر: الكشاف (٤/ ٥٥٨)، زاد المسير (٩/ ٩٧) التفسير الكبير (٣١/ ١٤٠)، دفع إيهام الاضطراب (ص٣٣٦).

قدر الذنوب والحسنات تقع العقوبات والمثوبات، فمن أهل النار من طعامه الزقوم، ومنهم من طعامه الغسلين، ومنهم من طعامه الضريع، ومنهم من شرابه الحميم، ومنهم من شرابه الصديد»[١].

• **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أخبر الله عَزَّوَجَلَّ عن طعام أهل النار - أعاذنا الله منها - بأسلوب الحصر، في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ۝٣٦﴾ [الحاقة: ٣٦]، أي: ليس لهم طعام أبدًا إلا من الغسلين وهو ما يسيل من صديد أهل النار[٢].

بينما ذكر بأسلوب الحصر أيضًا في قوله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦]، أي: ليس لهم طعام أبدًا إلا من الضريع، وهو نبت ذو شوك من أخبث الطعام وأبشعه[٣].

ثم ذكر في موضع ثالث بأن طعامهم الزقوم في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ الْأَثِيمِ ۝٤٤﴾ [الدخان: ٤٣-٤٣]، وهي شجرة خبيثة، لا أبشع منها، ولا أقبح من منظرها، مع ما هي عليه من سوء الطعم والريح والطبع[٤].

مما قد يُتوهم منه وقوع التعارض بين هذه الآيات، فأُورِد عليه هذا التساؤل: ما وجه الجمع بين هذه الآيات الثلاث؟

الجواب الأول: هو ما أجاب الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بأن هذا الاختلاف مبني علىٰ اختلاف دركات أهل النار وما يلحقهم من عذاب فيها، والعياذ بالله.

---

(١) البسيط (٢٣/ ٤٦٣)، وكلام ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن (ص١١٨).

(٢) انظر: جامع البيان (٢٣/ ٢٤٠).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٧/ ٥٤٩).

(٤) انظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٣٧٨).

فكما أن الجنة درجات، ويختلف نعيمها، فكذلك النار دركات ويختلف جحيمها، وقد قال سبحانه عن المنافقين: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ١٤٥﴾ [النساء: ١٤٥].

وهذا هو الجواب الأول، وبه أجاب جمع من المفسرين، كابن قتيبة والماتريدي والزمخشري وابن عطية وابن الجوزي والرازي والقرطبي[١] والشنقيطي.

قال الماتريدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ٣٦﴾ [الحاقة: ٣٦]، وقال في موضع آخر: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ٦﴾ [الغاشية: ٦]، وقال في موضع آخر: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ٥١ لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ٥٢ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ٥٣﴾ [الواقعة: ٥١-٥٣]؛ والزقوم غير الضريع؛ فهذا - والله أعلم - يدل أن في جهنم دركات، فأهل دركة منها لا يجدون غير الغسلين، وأهل دركة منها يجدون غير ذلك، وأهل دركة منها طعامهم الزقوم، ليس لهم غيره... وإذا حمل علىٰ ما ذُكر ارتفع توهم التناقض، والله أعلم»[٢].

وقال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قلت: كيف قيل: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ٦﴾ [الغاشية: ٦] وفي الحاقة ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ ٣٦﴾ [الحاقة: ٣٦]؟

قلت: العذاب ألوان، والمعذبون طبقات، فمنهم أكلة الزقوم، ومنهم أكلة الغسلين، ومنهم أكلة الضريع، ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ٤٤﴾ [الحجر: ٤٤]»[٣].

وقال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الزقوم لطائفة، والضريع لطائفة، والغسلين لطائفة»[٤].

---

(١) انظر: تأويل مشكل القرآن (ص١١٨)، زاد المسير (٩/ ٩٧)، التفسير الكبير (٣١/ ١٤٠)، الجامع (٢٢/ ٢٤٥).

(٢) تأويلات أهل السنة (١٠/ ١٨٦).

(٣) الكشاف (٤/ ٥٥٨).

(٤) المحرر الوجيز (ص١٩٧٢).

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وللعلماء عن هذا أجوبة كثيرة، أحسنها عندي اثنان منها:

الأول: أن العذاب ألوان، والمعذبون طبقات، فمنهم من لا طعام له إلا من غسلين، ومنهم من لا طعام له إلا من ضريع، ومنهم من لا طعام له إلا الزقوم، ويدل لهذا قوله تعالىٰ: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الحجر: ٤٤].

الثاني: أن المعنىٰ في جميع الآيات أنهم لا طعام لهم أصلًا، لأن الضريع لا يصدق عليه اسم الطعام، ولا تأكله البهائم فأحرىٰ الآدميون.

وكذلك الغسلين ليس من الطعام، فمن طعامه الضريع لا طعام له، ومن طعامه الغسلين كذلك. ومنه قولهم: فلان لا ظل له إلا الشمس...، ومرادهم لا ظل له أصلًا، وعليه فلا إشكال، والعلم عند الله تعالىٰ»[(١)].

الجواب الثاني: أن يكون الاستثناء منقطعًا، وأن الضريع مثلٌ مضروب لهم، وهو ما ذكره الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: الثاني: أن المعنىٰ في جميع الآيات أنهم لا طعام لهم أصلًا، لأن الضريع لا يصدق عليه اسم الطعام ولا تأكله البهائم فأحرىٰ الآدميون.

ويُعترض عليه: بقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: ٦٥] فلو صح هذا الجواب في الضريع لما صح في الزقوم، فإن هذه الآية صريحة في أنها شجرة حقيقية في نار جهنم، وليست مثالًا مضروبًا، والزقوم والضريع كلاهما شجر ونبت، فالقول في أحدهما يصدق علىٰ الآخر.

---

(١) دفع إيهام الاضطراب (ص٣٢٦).

الجواب الثالث: أن تكون هذه الأطعمة بعضها من بعض، فأخبر الله سبحانه عن جنس الطعام في آية، ثم بيّن بعض أفراده في الآيتين الأخريين، فيكون الغسلين نوع من الضريع، والضريع نوع من الزقوم، أو العكس، وهو كما تقول: ما لي طعام إلا الرطب، ما لي طعام إلا النخل، ولاتعارض، فإن الرطب من النخل، وهذا جواب مكي بن أبي طالب(١)؛ أو يكون الضريع هو الغسلين نفسه؛ وهذا جواب قطرب(٢).

ويُعترض عليه بأنهما متغايران في لغة العرب، والقرآن نزل بتلك اللغة، ولذا غاير السلف بينهما، فكان ابن عباس يفسر الغسلين بأنه صديد أهل النار، والضريع بأنه نبت ذو شوك(٣).

قال ابن جرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والضريع عند العرب نبت يقال له الشِّبْرق، وتسميه أهل الحجاز الضريع إذا يبس، ويسميه غيرهم الشبرق، وهو سم»(٤)، فخاطب القرآنُ العربَ بما يعرفون، وبذلك فسره عكرمة ومجاهد وقتادة(٥)، وقال ابن زيد: «أما في الدنيا: فالضريع: الشوك اليابس الذي ليس له ورق، تدعوه العرب: الضريع، وهو في الآخرة: شوك من نار»(٦).

وقال ابن عطية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والغسلين والضريع متباينان علىٰ ما يفهم من في لسان العرب»(٧).

---

(١) الهداية (١٢/ ٧٦٨٨).

(٢) أورده عنه الطوسي في التبيان (١٠/ ١٠٦).

(٣) رواه عنه ابن جرير في جامع البيان (٢٣/ ٢٤٠)، (٢٤/ ٣٣١).

(٤) جامع البيان (٢٤/ ٣٣١).

(٥) رواه عنهم ابن جرير في جامع البيان (٢٤/ ٣٣١).

(٦) رواه ابن جرير (٢٤/ ٣٣٣).

(٧) المحرر الوحيز (ص١٨٩٤).

الجواب الرابع: أن يكون الضريع اسم لطعام أهل النار، والغسلين: اسم لشرابهم، لكونه صديدًا سائلًا، أشبه الأشربة؛ أورده الطبرسي(١).

وهذا محتمل علىٰ أن يجعل الاستثناء منقطعًا، والأخذ بعموم لفظ الطعام، فإنه قد يقال للشراب: طعامًا، كما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال عن ماء زمزم: «إنها طعام طعم»(٢).

لكن يُعترض عليه أنه لم يقله أحد من السلف، كما أنه خلاف ظاهر الآيات.

❖ الترجيح:

مما سبق يظهر أن هذه الأجوبة محتملة، وبكل واحد منها يزول الإشكال، ولكن أحسنها وأقواها الأول، لأن النصوص دلت علىٰ أن النار دركات، وأن عذاب أهلها مختلف، وقد قال سبحانه: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الحجر: ٤٤]، فالعذاب ألوان، والمعذبون طبقات، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) التبيان (١٠/ ١٠٦).

(٢) رواه مسلم (٧/ ١٥٤) رقم (٢٤٧٣) كتاب الفضائل، باب فضائل أبي ذر رضي الله عنه.

الإشكال الثاني: في قوله تعالىٰ: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦﴾ [الغاشية: ٦].

❖ نص الإشكال الثاني:

تقدم أن الضريع نبت ذو شوك وبناءً عليه: قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كيف يكون في النار نبات وشجر، والنار تأكلها؟»[١]؛ وممن أورده: ابن قتيبة والرازي والقرطبي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في أن الواقع المشاهد أن النار تأكل الشجر والنبات، وقد أخبر سبحانه عن طعام أهل النار فيها بأنه من الضريع، والضريع نبت ذو شوك، فلو ألقي في النار لأكلته. وعليه أورد الواحدي هذا الإشكال: كيف يكون في النار نبات وشجر، والنار تأكله؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ بجواب ابن قتيبة: وهو أن الله تعالىٰ لم يرد أن الضريع بعينه ينبت في النار، ولا أنهم يأكلونه، لأن الضريع من أقوات الأنعام، لا من أقوات الناس، وإنما المراد: أنهم يقتاتون ما لا يشبعهم، وضرب الضريع لهم مثلًا[٣].

أو قد يكون الضريع والزقوم نبتتين من النار، أو من جوهر لا تأكله النار[٤].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أورد ابن جرير عن ابن عباس وقتادة أن قريشًا افتتنوا لما ذكر الله عَزَّ وَجَلَّ

---

(١) البسيط (٢٣/ ٤٦٤).

(٢) انظر: تأويل مشكل القرآن (ص١١٩)، التفسير الكبير (٣١/ ١٤١)، الجامع (٢٢/ ٢٤٥).

(٣) تأويل مشكل القرآن (ص١١٩).

(٤) البسيط (٢٣/ ٤٦٤).

الشجرة الملعونة في القرآن، وهي شجرة الزقوم، حتىٰ قال قائلهم أبو جهل - قبحه الله -: «زعم صاحبكم هذا أن في النار شجرة، والنار تأكل الشجر، وإنا والله ما نعلم الزقوم إلا التمر والزبد، فتزقموا، فأنزل الله تبارك وتعالىٰ حين عجبوا أن يكون في النار شجرة: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: ٦٤-٦٥] قال الله: إني خلقتها من النار، وعذبت بها من شئت من عبادي[1]، وهذا من معارضة كفار قريش للقرآن العظيم بعقولهم السقيمة.

وقد أجاب العلماء عن هذا الإشكال بما يلي:

الجواب الأول: أن الضريع ضرب لهم مثلًا، وإلا فهم لن يطعموا منه، لأنه من طعام البهائم لا من طعام البشر.

فلما كانت البهائم إذا أكلت من الضريع لم تشبع ولم تسمن ولم يغنِ عنها من جوع، شُبِّهَ أهل النار بها في تلك الحالة؛ فهم يُعذبون بالجوع كما يعذب من قوته الضريع، وهذا جواب ابن قتيبة[2]، وتقدم قول الشنقيطي في الجواب عن الإشكال السابق: «الثاني: أن المعنىٰ في جميع الآيات أنهم لا طعام لهم أصلًا، لأن الضريع لا يصدق عليه اسم الطعام، ولا تأكله البهائم فأحرىٰ الآدميون.

وكذلك الغسلين ليس من الطعام، فمن طعامه الضريع لا طعام له، ومن طعامه الغسلين كذلك. ومنه قولهم: فلان لا ظل له إلا الشمس...، ومرادهم لا ظل له أصلًا، وعليه فلا إشكال، والعلم عند الله تعالىٰ»[3].

---

(١) جامع البيان (١٤/ ٦٥٠).

(٢) تأويل مشكل القرآن (ص١١٩)، البسيط (٢٣/ ٤٦٥).

(٣) دفع إيهام الاضطراب (ص٣٢٦).

ويُعترض عليه: بقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ [الصافات: ٦٥] فلو صح هذا الجواب في الضريع لما صح في الزقوم، فإن هذه الآية صريحة في أنها شجرة حقيقية في نار جهنم، وليست مثالًا مضروبًا.

الجواب الثاني: أن يكون الضريع والزقوم نبتتين من النار، أو من جوهر لا تأكله النار، كسائر ما يُعذب به أهل النار فيها، من السلاسل والأغلال والحيات والعقارب.

ويُعترض عليه: بأن كونهما من جوهر لا تأكله النار، كلام عقلي صِرف، فأين الدليل علىٰ ذلك؟

الجواب الثالث: أن أمور الآخرة لا تقاس بأمور الدنيا، وقدرة الله سبحانه لا تقاس بعقول البشر، فيقال لمورد هذا الإشكال: ما الفرق بين الأبدان والشجر؟ فكما أبقىٰ الله سبحانه الأبدان في النار للعذاب فكذلك أبقىٰ الشجر والنبات، والسلاسل وغيرها ليعذبهم بها.

بل يقال له كذلك: ألم يخلق إبليس من النار؟ فكيف يُعذب بالنار إذن؟ والجواب: إن أمور الآخرة لا تقاس بأمور الدنيا.

قال القشيري[1]: «وأمثل من قول القتبي أن نقول: إن الذي يبقي الكافرين في النار ليدوم عليهم العذاب، يبقي النبات وشجرة الزقوم في النار، ليعذب بها الكفار»[2].

---

(١) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، أبو القاسم القشيري، الصوفي، المفسر، صاحب (الرسالة) و(لطائف الإشارات)، تفقه علىٰ الإسفراييني، توفي سنة(٤٦٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٢٢٧)، طبقات المفسرين للداوودي (١/ ٣٤٤).

(٢) نقله عنه القرطبي في الجامع (٢٢/ ٢٤٥).

وقال الحكيم الترمذي[1]- عن هذا الإشكال -: «وهذا نظر سقيم من أهله، وتأويل دنيء، كأنه يدل علىٰ أنهم تحيروا في قدرة الله تعالىٰ، وأن الذي أنبت في هذا التراب هذا الضريع قادر علىٰ أن ينبته في حريق النار.

جعل لنا في الدنيا من الشجر الأخضر نارًا، فلا النار تحرق الشجر، ولا رطوبة الماء في الشجر تطفئ النار، فقال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [يس: ٨٠]. وكما قيل حين نزلت: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [الإسراء: ٩٧] قالوا يا رسول الله، كيف يمشون علىٰ وجوههم؟ فقال: «الذي أمشاهم علىٰ أرجلهم قادر علىٰ أن يمشيهم علىٰ وجوههم»[2].

فلا يتحير في مثل هذا إلا ضعيف القلب؛ أو ليس قد أخبرنا أنه ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، وقال: ﴿سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ﴾ [إبراهيم: ٥٠]، وقال: ﴿إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالًا﴾ أي قيودا. ﴿وَجَحِيمًا ﴿١٢﴾ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ﴾

---

(١) هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله الحكيم الترمذي الصوفي، قال الذهبي: «له حكم ومواعظ وجلالة، لولا هفوة بدت منه» ولعل هفوته ما أورده الذهبي نفسه عن أبي عبد الرحمن السلمي من أنه صنف كتاب ختم الولاية، وفيه فضل الولاية علىٰ النبوة، توفي نحو سنة (٣٢٠هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٣٩)، الأعلام (٦/ ٢٧٢).

(٢) الحديث متفق عليه، ونصه: عن قتادة، حدثنا أنس بن مالك ﷺ: أن رجلا قال: يا نبي الله يحشر الكافر علىٰ وجهه يوم القيامة؟ قال: «أليس الذي أمشاه علىٰ الرجلين في الدنيا قادرًا علىٰ أن يمشيه علىٰ وجهه يوم القيامة؟!» قال قتادة: بلىٰ وعزة ربنا. رواه البخاري (٦/ ١٠٩) رقم (٤٧٦٠) كتاب التفسير، باب قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ [الفرقان: ٣٤]، ومسلم (٨/ ١٣٥) رقم (٢٨٠٦) كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب: يحشر الكافر علىٰ وجهه.

[المزمل: ١٢-١٣] قيل: ذا شوك؛ فإنما يتلون عليهم العذاب بهذه الأشياء»[١].

وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لِـمَ لا يجوز أن يقال: إن النبت يوجد في النار؟ فإنه لما لم يُستبعد بقاء بدن الإنسان مع كونه لحمًا ودمًا في النار أبد الآباد[٢]، فكذا هاهنا، وكذا القول في سلاسل النار وأغلالها وعقاربها وحياتها»[٣].

وقال ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «أولًا: أن أمور الآخرة لا تقاس بأمور الدنيا، لو أنها قيست بأمور الدنيا ما استطعنا أن نتصور كيف يكون، أليس الشمس تدنو يوم القيامة من رؤوس الناس علىٰ قدر ميل، والميل إما ميل المكحلة وهو نصف الإصبع أو ميل المسافة كيلو وثلث أو نحو ذلك، وحتىٰ لو كان كذلك فإنه لو كانت الآخرة كالدنيا لشوت الناس شيًّا، لكن الآخرة لا تقاس بالدنيا؛ أيضًا يحشر الناس يوم القيامة في مكان واحد، منهم من هو في ظلمة شديدة، ومنهم من هو في نور ﴿نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ﴾ [التحريم: ٨]، يحشرون في مكان واحد، ويعرقون، منهم من يصل العرق إلىٰ كعبه، ومنهم من يصل إلىٰ ركبتيه، ومنهم من يصل إلىٰ حِقويه، ومع ذلك هم في مكان واحد؛ إذن أحوال الآخرة لا يجوز أن تقاس بأحوال الدنيا.

ثانيًا: أن الله علىٰ كل شيء قدير؛ ها نحن الآن نجد أن الشجر الأخضر توقد منه النار كما قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ

---

(١) نقله عنه القرطبي في الجامع (٢٢/ ٢٤٥).

(٢) بقاء الكافر أبد الآباد في النار، هذا ما دلت عليه النصوص من أنهم ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا ٢٣﴾ [النبأ: ٢٣] لا انتهاء لها، وماكثين فيها أبدًا ما دامت السموات والأرض، ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ ٣٧﴾ [المائدة: ٣٧].

(٣) التفسير الكبير (٣١/ ١٤١).

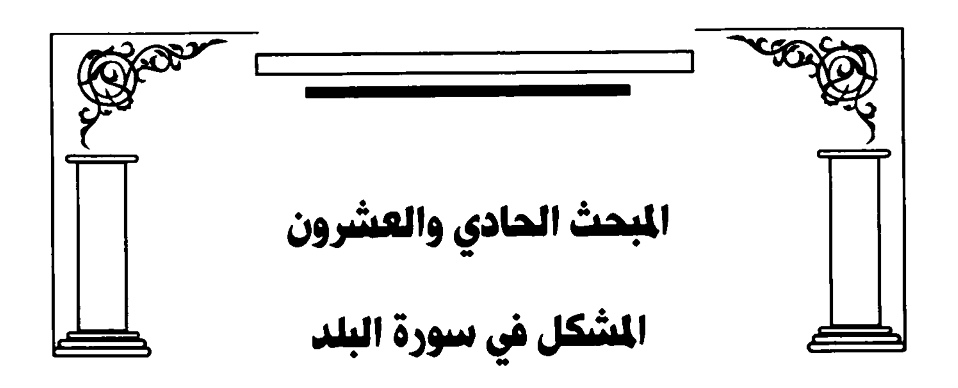
تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ [يس: ٨٠] الشجر الأخضر رَطِب، ومع ذلك إذا ضرب بعضه ببعض، أو ضرب بالزند انقدح خرج منه نار حارة يابسة، وهو رطب بارد، فالله علىٰ كل شيء قدير»[1].

❖ الترجيح:

مما سبق يظهرأن الإشكال يزول بالجواب الثالث، فأمور الآخرة لا تقاس بأمور الدنيا، والله سبحانه علىٰ كل شيء قدير، فالذي أبقىٰ الأبدان لكي تُعَذَّب، أبقىٰ الشجر ليُعَذِّبها به، والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) تفسير القرآن الكريم (تفسير جزء عم) (ص ١٧٣).



المبحث الحادي والعشرون

المشكل في سورة البلد

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ:

﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ﴿١٧﴾﴾ [البلد: ١٧].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أليس من شرط صحة هذا[1] القُرَب، ووقوعها من الله بمكان القبول: الإيمان؟ فهلا قدم الإيمان عليها، و(ثم) للتراخي، فقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ﴾ يوجب الإيمان إذا تراخىٰ عن هذا القرب صحت دونه؟![2]»؛ وممن أورده: النحاس والسمعاني والرازي[3].

قال السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: كلمة «ثم» للتراخي باتفاق أهل اللغة، فكيف وجه المعنىٰ في الآية، وقد ذكر الإيمان متراخيًا عن هذه الأشياء؟

والجواب: قال النحاس: هو مشكل، وأحسن ما قيل فيه أن معناه: ثم أخبركم أنه كان من الذين آمنوا حين فعل هذه الأشياء»[4].

---

(١) كذا في المطبوعة، والصواب: هذه القُرَب.

(٢) البسيط (٢٤/ ٣٤) كذا في المطبوعة، ولعل في العبارة خللًا، والصواب: فقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ﴾ يوجب (أن) الإيمان إذا تراخىٰ عن (هذه) القُرَب صَحَّت (بدونه)؟.

(٣) انظر: معاني القرآن للنحاس(٦/ ٢٤٩)، تفسير السمعاني (٦/ ٢٣١)، التفسير الكبير (٣١/ ١٧٠).

(٤) تفسيره (٦/ ٢٣١)، وقول النحاس في معاني القرآن (٦/ ٢٤٩) مختصرًا وله قول آخر سيأتي في الجواب الثاني.

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال من جهة (ثم)، وهو في الأصل حرفُ عطفٍ يقتضي التشريك في الحكم والترتيب والتراخي[1]، ومن المقرر في الشريعة أن الإيمان شرط لصحة العمل، فلا تقبل طاعة بدون إيمان، وقد ذكر الله عَزَّوَجَلَّ في هذه السورة جملة من القُرَب، ثم أعقبها بالإيمان فقال سبحانه: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْمَرْحَمَةِ ﴿١٧﴾﴾ [البلد: ١١-١٧].

❖ دفع الإشكال:

أجاب عنه الواحدي بثلاثة أجوبة:

الأول: أن هذا التراخي في الذكر، لا في الوجود والترتيب؛ لأن المعنىٰ أنه فعل هذه الأشياء وهو مؤمن معها، وكذا ذكر المفسرون، فقالوا: ثم كان مع ذلك من الذين آمنوا.

الثاني: يجوز أن يحمل علىٰ الظاهر بمعنىٰ: ثم كان في عاقبة أمره من الذين آمنوا، وهو أن يموت مؤمنًا، فإن من كان موافاته علىٰ الإيمان نفعته القرب، ومن لا، فلا.

الثالث: يجوز فيه وجه آخر، وهو أن من أتىٰ هذه القرب تقربًا إلىٰ الله، وابتغاء وجهه، وهو غير مؤمن بمحمد ﷺ ثم آمن به أُجر علىٰ ما سلف له من الخير[2].

---

(١) انظر: حروف المعاني للزجاجي (ص١٦)، حاشية الدسوقي علىٰ مغني اللبيب (١/ ٣١٧).

(٢) البسيط (٢٤/ ٣٤).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

أجاب العلماء عن هذا الإشكال بالأجوبة التالية:

الجواب الأول: أن هذا التراخي في الذكر، لا في الوجود والترتيب؛ لأن المعنىٰ أنه فعل هذه الأشياء وهو مؤمن معها، لأن هذا من شأن العرب في استعمالاتها لـ(ثم)، وقد ذكر الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن «العرب إذا أخبرت عن رجل بفعلين رَدّوا الآخر بـ(ثُمَّ) إذا كان هو الآخر في المعنىٰ، وربما جعلوا (ثُمَّ) فيما معناهُ التقديم ويَجعلون (ثُمَّ) من خبر المتكلم، من ذلك أن تقول: قد بلغني ما صنعت يومك هذا، ثم ما صنعت أمس أعجب، فهذا نسق من خبر المتكلم»[1].

ولا إشكال في الابتداء بـ(ثم)، وذلك سائغ شائع في كلام العرب[2]، وتفيد الترتيب الذكري الخبري، لا الترتيب الحكمي ولا الزمني، كما تفيد التأكيد أيضًا.

قال الفراء رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد تستأنف العرب بـ(ثم) والفعل الذي بعدها قد مضىٰ قبل الفعل الأول؛ من ذلك أن تقول للرجل: قد أعطيتك ألفًا ثم أعطيتك قبل ذلك مالًا؛ فتكون (ثم) عطفًا علىٰ خبر المخبر، كأنه قال: أخبرك أني زرتك اليوم، ثم أخبرك أني زرتك أمس»[3].

وقد قال سبحانه: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٩][4]، و(ثم) هنا للترتيب الذكري، لا الحكمي، لأن الله تعالىٰ قد أمر

---

(١) معاني القرآن (٢/ ٤١٥).

(٢) انظر: رصف المباني (ص١٧٥).

(٣) معاني القرآن (١/ ٣٩٦).

(٤) تقدمت دراستها في الموضع السادس والعشرين من سورة البقرة.

قبلها بالإفاضة من عرفات، ثم أمر بذكره عند المشعر، ثم أمر بالإفاضة مرة أخرىٰ؛ فقال: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ [البقرة: ١٩٨]، ثم قال بعدها: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]. والمعنىٰ: ثم لتكن إفاضتكم من عرفات من حيث أفاض الناس.

وقال الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده[(١)]

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يرد بقوله: «ثم ساد» التأخير، وإنما المعنىٰ: ثم اذكر أنه ساد أبوه، كذلك في الآية»[(٢)]. فـ(ثم) في الآية تفيد التراخي في الذكر لا في الوجود، ويكون المعنىٰ: هو مع ذلك من الذين آمنوا، لأنه إن لم يكن مؤمنًا لم ينفعه ذلك.

واختار هذا الجواب: ابن الأنباري وأبو علي الفارسي والثعلبي وابن عطية وابن كثير والبقاعي وابن عثيمين؛ وأورده الرازي وأبو حيان[(٣)].

قال ابن الأنباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿ثُمَّ كَانَ﴾ مقتحمها ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، وإنما قال: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وإن كان الإيمان في الرتبة مقدمًا علىٰ العمل، لأن (ثم) إذا عطفت جملة علىٰ جملة لا تفيد الترتيب، بخلاف ما إذا عطفت مفردًا علىٰ مفرد»[(٤)].

---

(١) البيت لأبي نواس كما في ديوانه (ص٤٢) برواية: قل لمن ساد ثم ساد أبوه... قبله ثم قبل ذلك جده.

(٢) البسيط (٢٤/ ٣٥).

(٣) انظر علىٰ التوالي: الحجة (٤/ ٥٥٣)، الكشف والبيان (٢٩/ ٤١٠)، المحرر الوجيز (ص١٩٨١)، تفسير ابن كثير(٧/ ٥٧٥)، نظم الدرر (٨/ ٤٣٣)، تفسير ابن عثيمين (جزء عم) (ص٢١٧)، التفسير الكبير (٣١/ ١٧٠)، البحر المحيط (٢١/ ٣٦٩).

(٤) البيان (٢/ ٥١٥).

وقال البغوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «بيّن أن هذه القُرَب إنما تنفع مع الإيمان»[(١)].

وقال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الإتيان بأداة الترتيب لمجرد الترتيب الذكري فقط، دون إرادة ترتيب الصفات أو الموصوفات، أسلوب عربي معروف، جاء في القرآن في مواضع، وهو كثير في كلام العرب، ومن أمثلته في القرآن قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾﴾، فلا يخفىٰ أن (ثم) حرف ترتيب، وأن المرتب به، الذي هو كونه من الذين آمنوا، لا ترتب له علىٰ ما قبله، إلا مطلق الترتيب الذكري»[(٢)].

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: «و(ثم) للتراخي الرتبي، فتدل علىٰ أن مضمون الجملة المعطوفة بها، أرقىٰ رتبة في الغرض المسوق له الكلام، من مضمون الكلام المعطوفة عليه؛ فيصير تقدير الكلام: فلا اقتحم العقبة بفك رقبة أو إطعام بعد كونه مؤمنا؛ وفي فعل (كان) إشعار بأن إيمانه سابق علىٰ اقتحام العقبة»[(٣)].

الجواب الثاني: يجوز أن يحمل علىٰ الظاهر بمعنىٰ: ثم كان في عاقبة أمره من الذين آمنوا، وهو أن يموت مؤمنًا، فإن من كان موافاته علىٰ الإيمان نفعته القرب، ومن لا، فلا.

قال النحاس رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ أي ثبت علىٰ الإيمان»[(٤)]، وأورده النسفي[(٥)].

---

(١) معالم التنزيل (٤/ ٦٢١).

(٢) أضواء البيان (٦/ ٧٣٧).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٠).

(٤) إعراب القرآن (٦/ ٧٠٩).

(٥) مدارك التنزيل (٤/ ٣٥٩).

الجواب الثالث: قال الواحدي: «يجوز فيه وجه آخر، وهو أن من أتىٰ هذه القرب تقربًا إلىٰ الله، وابتغاء وجهه، وهو غير مؤمن بمحمد ﷺ ثم آمن به أُجر علىٰ ما سلف له من الخير»[١].

الجواب الرابع: أن (ثم) بمعنىٰ (الواو)، وقد أورده الثعلبي[٢] واختاره ابن الجوزي[٣]. واستدل بقوله تعالىٰ: ﴿فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [يونس: ٤٦].

وذكر ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ: أن (ثم) تأتي **لعطف** جملة كلام علىٰ جملة هي منها منقطعة[٤].

وإتيان (ثم) بمعنىٰ (الواو): ذهب إليه الفراء والأخفش وقطرب، ومن ذلك عندهم قوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦] ومعلوم أن هذا الجعل كان قبل خلقنا[٥].

الجواب الخامس: قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: «جاء بـ(ثم) لتراخي الإيمان وتباعده في الرتبة والفضيلة، عن العتق والصدقة، لا في الوقت، لأن الإيمان هو السابق المقدم علىٰ غيره، ولا يثبت عمل صالح إلا به»[٦]، وأورده الرازي[٧]

---

(١) البسيط (٢٤/ ٣٤).

(٢) الكشف والبيان (٢٩/ ٤١٠).

(٣) زاد المسير (٩/ ١٣٥).

(٤) المحرر الوجيز (ص١٧٩)، وقال به القرطبي في الجامع (٣/ ٣٥٠).

(٥) قاله المرادي في الجنىٰ الداني (ص٤٢٧)، وانظر: رصف المباني للمالقي (ص١٧٤).

(٦) الكشاف (٤/ ٥٧٠).

(٧) التفسير الكبير (٣١/ ١٧١).

والبيضاوي[١] وابن جزي[٢] وأبو حيان[٣]، وهذا الجواب لا يناقض الجواب الأول، لقوله: «تباعده في الرتبة، لا في الوقت»، وهذا يعني أنه ترتيب ذكري، لا حكمي، كما قال أصحاب الجواب الأول.

❖ الترجيح:

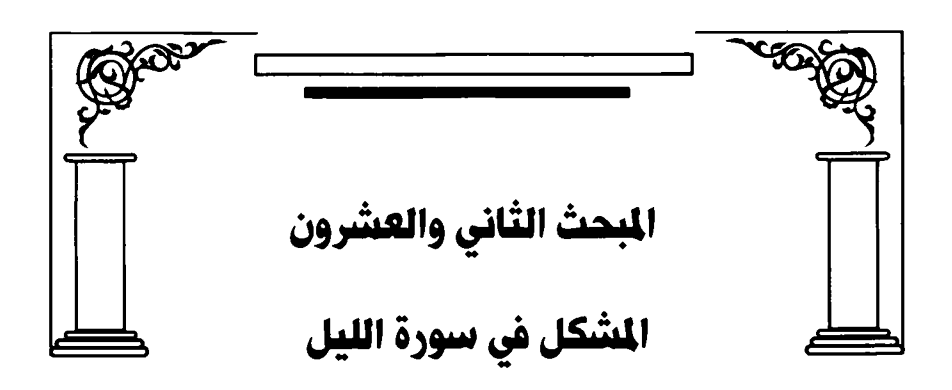
مما سبق يظهر أن هذه الأجوبة محتملة، ولكن أقربها والله أعلم هو الجواب الأول، لوجود ما يشهد له في القرآن واللغة، والقاعدة: أن القول الذي تؤيده آيات أخر مقدم علىٰ غيره، فالإتيان بـ(ثم) للترتيب الذكري، لا الحكمي، لأن الإيمان وإن تأخر ذكره هنا إلا أنه مقدم علىٰ العمل، بل لا ينفع عمل إلا مع الإيمان. والله تعالىٰ أعلم.

---

(١) أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (٨/ ٣٦٣).

(٢) التسهيل (٢/ ٥٧٥).

(٣) البحر المحيط (٢١/ ٣٦٩).



المبحث الثاني والعشرون

المشكل في سورة الليل

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾ [الليل: ١٥].

❖ نص الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن قيل: أليس غير المشرك يدخل النار، وهذه الآية تدل علىٰ أنه لا يدخلها إلا المكذب الكافر؟»[١]؛ وممن أورده: السمعاني والرازي[٢].

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في أسلوب الحصر، إذ بيّن الله عَزَّوَجَلَّ أن النار لا يصلاه إلا الأشقىٰ وهو الكافر، ومن المقرر في عقيدة أهل السنة والجماعة: أن أصحاب الكبائر تحت المشيئة، إن شاء الله غفر لهم، وإن شاء عذبهم ثم يكون مصيرهم إلىٰ الجنة، كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم إماتة»[٣]، وهذا يعني أن

---

(١) البسيط (٢٤/ ٨٧).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٦/ ٢٤٠)، التفسير الكبير (٣١/ ١٨٦).

(٣) رواه مسلم (١/ ١٧٢) رقم (١٨٥) كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار.

بعض أصحاب الكبائر قد يدخل النار، وظاهر الآية أن النار لا تصلىٰ إلا الكافر، فما الجواب عن ذلك؟

❖ دفع الإشكال:

أجاب الواحدي عنه بثلاثة أجوبة: الأول: أن هذا ورد في دركة مخصوصة من دركات جهنم؛ لا يحله إلا من كان بهذه الصفة، وهي: دركات، ولأهل النار منها منازل.

الثاني: أن هذا علىٰ الاختصار بحذف ذكر العصاة من غير المشركين.

الثالث: أن معنىٰ قوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ﴾ لا يلزمها خالدًا فيها إلا المشرك المكذب[1].

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اتفق أهل السنة والجماعة علىٰ أن النار لا يخلد فيها إلا الكافر والمشرك شركًا أكبر، أما أهل الكبائر، فهم تحت المشيئة، إن شاء الله غفر لهم وتجاوز عنهم وإن شاء عذبهم بقدر ذنوبهم، ثم يخرجون إلىٰ الجنة.

وعلىٰ هذا: فلا شك أن بعض أهل الكبائر سيدخل النار، بدلالة النصوص الشرعية، ومنها الحديث المتقدم، وهذه النصوص لا تعارض بينها بحمد الله تعالىٰ.

وقد جمع العلماء بينها وبين هذه الآية بالأوجه التالية:

الوجه الأول: أن قوله تعالىٰ: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾ [الليل: ١٥] ورد في دركة مخصوصة من دركات جهنم؛ لا يحله إلا من كان بهذه الصفة، وهي: دركات، ولأهل النار منها منازل.

---

(١) البسيط (٢٤/ ٨٧).

وهذا اختيار الزجاج والرازي وأورده السمعاني[1].

ويُعترض عليه: بأن الأصل أن نصوص الوحي تبقىٰ علىٰ عمومها حتىٰ يرد ما يخصصها، ويردّه كذلك قوله تعالىٰ بعدها: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝١٧﴾ [الليل: ١٧]، والأتقىٰ سيُجنب النار بجميع دركاتها، وإلا لضعفت دلالة هذا الوعد، فقد يقول قائل: إذا جُنب تلك النار جاز أن يدخل غيرها[2].

الوجه الثاني: أن هذا علىٰ الاختصار بحذف ذكر العصاة من غير المشركين.

وتقديره كما قال السمعاني: «﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥﴾ أصحاب الكبائر، ﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٦﴾ هم الكفار»[3].

ويُعترض عليه: بأن الأصل عدم التقدير، فدعوىٰ الاختصار والحذف يلزم منه أن في الآية مقدرًا محذوفًا، وهذا خلاف الأصل.

والأصل أيضًا إعادة الضمير إلىٰ المذكور المُحدَّث عنه، وهو أولىٰ من إعادته إلىٰ مقدّر[4].

الوجه الثالث: أن معنىٰ قوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ﴾ [الليل: ١٥] لا يلزمها خالدًا فيها إلا المشرك المكذب[5].

وهذا اختيار ابن جرير[6] وابن تيمية وابن كثير وابن عثيمين[7].

---

(١) انظر: معاني القرآن للزجاج (٥/ ٣٣٦)، التفسير الكبير (٣١/ ١٨٦)، تفسير السمعاني (٦/ ٢٤٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية (١٦/ ١٩٧).

(٣) تفسير السمعاني (٦/ ٢٤٠).

(٤) قواعد الترجيح (٢/ ٥٩٣).

(٥) البسيط (٢٤/ ٨٧).

(٦) جامع البيان (٢٤/ ٤٧٧).

(٧) تفسير القرآن الكريم (تفسير جزء عم) (ص٢٣١).

ويكون المعنىٰ: لا يصلاها صلي خلود محيط به كل الإحاطة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتحقيقه أن الصلي هنا هو الصلي المطلق، وهو المكث فيها والخلود، علىٰ وجه يصل العذاب إليهم دائما؛ فأما من دخل وخرج فإنه نوع من الصلي، ليس هو الصلي المطلق، لا سيما إذا كان قد مات فيها، والنار لم تأكله كله، فإنه قد ثبت أنها لا تأكل مواضع السجود والله أعلم».

وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا الصلي قد فسره النبي ﷺ في حديث أبي سعيد المتقدم، وبيّن أن هذا الصلي لأهل النار الذين هم أهلها، وأن الذين ليسوا من أهلها فإنها تصيبهم بذنوبهم وأن الله يميتهم فيها حتىٰ يصيروا فحمًا ثم يشفع فيهم فيخرجون[1].

وبذلك فسره الصحابة أيضًا، فقد روىٰ ابن جرير عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «لتدخلن الجنة إلا من يأبىٰ، قالوا: ومن يأبىٰ أن يدخل الجنة؟ فقرأ: ﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٦]»[2].

وروىٰ ابن أبي حاتم عن أبي أمامة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «لا يبقىٰ أحد من هذه الأمة إلا أدخله الله الجنة إلا من شرد علىٰ الله كما يشرد البعير السوء علىٰ أهله، فمن لم يصدقني فإن الله تعالىٰ يقول: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ يقول: لا يصلاها إلا الأشقىٰ الذي كذب بما جاء به محمد ﷺ وتولىٰ عنه»[3].

وقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾ أي: لا يدخلها دخولًا يحيط به من جميع جوانبه إلا الأشقىٰ»[4]؛ وقال أيضًا: «الصلي هو الملازمة للشيء

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ١٩٥ - ١٩٧).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٧٧).

(٣) تفسيره (١٠/ ٣٤٤١).

(٤) تفسيره (٧/ ٥٨٦).

من قوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ﴾ أي: يلزمها ويدوم فيها ﴿إِلَّا ٱلْأَشْقَى ١٥﴾ [الليل: ١٥]»[1].

وقد دلت الآيات الأخرىٰ علىٰ هذا المعنىٰ، فمما جاء في بيان هذا الصلي وأنه للكفار قوله تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ٢٨ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ ٢٩﴾ [إبراهيم: ٢٨-٢٩]، ومما جاء في بيان الأشقىٰ وأنه الكافر الخالد في النار قوله تعالىٰ: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ١١ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ١٢ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ١٣﴾ [الأعلىٰ: ١١-١٣].

والقواعد الترجيحية تؤيد هذا الجواب، ومنها تلكم القواعد:

أن القول الذي تؤيده آيات قرآنية مقدم علىٰ ما عدم ذلك[2].

وإذا ثبت الحديث وكان في معنىٰ أحد الأقوال فهو مرجح له علىٰ ما خالفه[3].

❖ الترجيح:

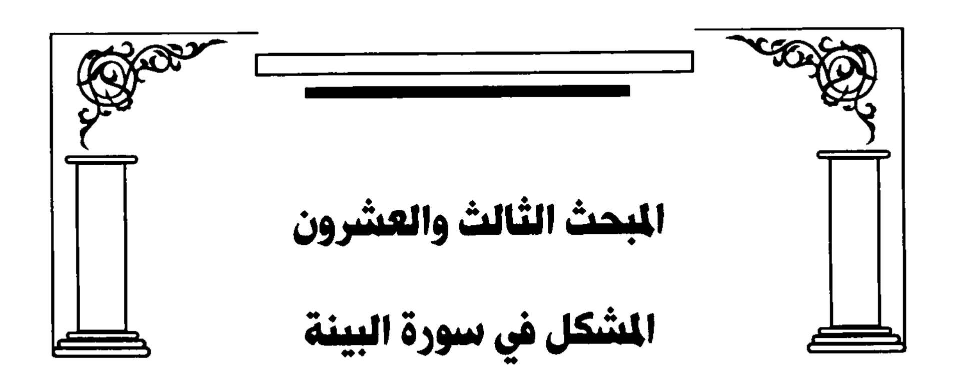
مما سبق يتبين أن الراجح هو الجواب الثالث، وهو أن المراد بالصلي: الصلي المطلق والملازمة والدوام والبقاء في النار، وبه يزول الإشكال، ويظهر وجه الجمع بين النصوص والحمد لله رب العالمين.

---

(١) تفسيره (١/ ٢٦٣) بتصرف يسير.

(٢) قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٢٠٦).



المبحث الثالث والعشرون

المشكل في سورة البينة

وفيها موضع واحد:

المشكل في قوله تعالىٰ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾ [البينة: ١]

❖ نص الإشكال:

فسر الواحدي رَحِمَهُ اللَّهُ الآية ثم قال: «وهذه الآية من أصعب ما في القرآن نظمًا وتفسيرًا، وقد تخبّط فيها الكبار من العلماء[1]، وسلكوا في تفسيرها طرقًا لا تفضي بهم إلىٰ الصواب.

والوجه في تفسيرها: ما أخبرناك به، فاحمد الله إذ أتاك بيانها من غير لبس ولا إشكال»[2].

وممن ذكر أن في الآية إشكالًا: الرازي[3] وابن تيمية.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فلما قيل: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾ [البينة: ١] أشكل عليهم»[4].

---

(١) لو تلطف رَحِمَهُ اللَّهُ بالعبارة وغَيّر هذه الجملة لكان أولىٰ، لأن أكبر علماء التفسير هم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ولا شك أنه لا يقصدهم، ولكن البعد عن عبارات الجفاء هو الخليق بالمسلم.

(٢) البسيط (٢٤/ ٢٠٨).

(٣) التفسير الكبير (٣٢/ ٢٣٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٥٠٥).

❖ تحرير محل الإشكال:

محل الإشكال في خفاء المعنىٰ، وموهم التعارض بين هذه الآية وقوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤]، فقد نقل الرازي كلام الواحدي المتقدم ثم قال: «وأنا أقول: وجه الإشكال أن تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا منفكين حتىٰ تأتيهم البينة، التي هي الرسول، ثم إنه تعالىٰ لم يذكر أنهم منفكون عن ماذا؛ لكنه معلوم إذ المراد هو الكفر الذي كانوا عليه، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتىٰ تأتيهم البينة التي هي الرسول، ثم إن كلمة (حتىٰ) لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤]، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول، فحينئذ يحصل بين الآية الأولىٰ، والآية الثانية مناقضة في الظاهر. هذا منتهىٰ الإشكال فيما أظن»[1].

❖ دفع الإشكال:

قال الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعنىٰ الآية: إخبار الله تعالىٰ عن الكفار أنهم لم ينتهوا عن كفرهم وشركهم بالله حتىٰ أتاهم محمد ﷺ بالقرآن، فبين لهم ضلالتهم، وجهالتهم، ودعاهم إلىٰ الإيمان فآمنوا، ولم يكونوا مؤمنين منفصلين عن كفرهم قبل بعثه.

وهذا بيان عن النعمة بمحمد ﷺ والإنقاذ به من الجهل والضلالة.

والآية فيمن آمن من الفريقين»[2].

---

(١) التفسير الكبير (٣٢/ ٢٣٧).

(٢) البسيط (٢٤/ ٢٠٨).

- **أقوال العلماء في الآية ودراستها ونسبتها إلى القائلين بها:**

اختلف المفسرون في هذه الآية على أقوال:

الأول: ما اختاره الواحدي وهو أن معنىٰ الآية: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفصلين عن كفرهم ومنتهين عنه، حتىٰ أتتهم البينة وهي رسول الله ﷺ وما معه من القرآن، فبيّن لهم ﷺ ضلالهم ودعاهم إلىٰ الإيمان، فلما أتتهم البينة انفصلوا عن كفرهم وآمنوا.

والآية فيمن آمن منهم، أما من لم يؤمن منهم فبيّنه الله في الآية الأخرىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤] والمعنىٰ: لم يزل أهل الكتاب مجتمعين في تصديق محمد ﷺ لأن نعته معهم، فلما بعثه الله تفرقوا في أمره، واختلفوا فآمن به بعضهم وكفر آخرون. وعلىٰ هذا: ينتفي التعارض بين الآيتين.

وهذا مبين في آيات أخر كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وغيرها من الآيات. وهذا قول مجاهد وقتادة(١).

واختاره ابن جرير والبغوي(٢) وابن الجوزي ونسبه للأكثرين(٣)، وقال ابن تيمية: «إنه الأشهر عند المفسرين»(٤). إلا أنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضعفه، لأنه يتضمن مدحهم والثناء عليهم بعد مجيء البينة، ولذلك احتاج أصحاب هذا القول إلىٰ أن

---

(١) جامع البيان (٢٤/ ٥٥١).

(٢) معالم التنزيل (٤/ ٦٦٢).

(٣) زاد المسير (٩/ ١٩٧).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤٨٩-٤٩٢).

يقولوا: هذه الآية فيمن آمن منهم. وجعلوا قوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤] فيمن لم يؤمن.

وبيّن أن الآيات الكثيرة دلت على أنهم تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات قبل محمد ﷺ، كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١٠٥﴾ [آل عمران: ١٠٥]. فكيف يقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤] هو فيمن لم يؤمن بمحمد ﷺ منهم؟

وأيضًا الذين كفروا بمحمد ﷺ كفار، وقد تفرقوا واختلفوا فيما جاءت به الأنبياء قبل محمد ﷺ، وكفر من كفر منهم قبل إرسال محمد ﷺ.

الثاني: ما ذكره الفراء: وهو أن معنىٰ الآية: لم يكونوا تاركين لصفة محمد ﷺ في كتابهم: أنه نبي حتىٰ ظهر، فلما ظهر تفرقوا واختلفوا، ويصدق ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤﴾ [البينة: ٤][(١)].

واعترض ابن تيمية علىٰ هذا القول وقال: «وهذا القول ضعيف، لم يرد بهذه الآية قطعًا. فإن الله لم يذكر أهل الكتاب بل ذكر الكفار من المشركين وأهل الكتاب، ومعلوم أن المشركين لم يكونوا يعرفونه ويذكرونه ويجدونه في كتبهم كما كان ذلك عند أهل الكتاب. ولا كانوا قبل مبعثه علىٰ دين واحد متفقين عليه، فلما جاء تفرقوا.

فيمتنع أن يقال: لم يكن المشركون تاركين لمعرفة محمد وذكره والإيمان به. ولم يكونوا مختلفين في ذلك ولا متفرقين فيه حتىٰ بعث. فهذا معنىٰ باطل في المشركين»[(٢)].

---

(١) معاني القرآن (٣/ ٢٨١).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤٨٧).

الثالث: ما اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ وهو أن المعنىٰ: لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم يفعلون ما يهوونه لا حجر عليهم، كما أن المنفك لا حجر عليه، حتىٰ يُبعث إليهم رسول.

فالله سبحانه لم يقل: «مفكوكين» بل قال ﴿مُنفَكِّينَ﴾، وهذا أحسن فإنه نفي لفعلهم.

ولو قال: «مفكوكين» كان التقدير: لم يكونوا مُسيبين مُخلين فهو نفي لفعل غيرهم. والمقصود أنهم لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون ولا ترسل إليهم رسل، بل يفعلون ما شاؤوا مما تهواه الأنفس.

والمعنىٰ أن الله ما يخليهم ولا يتركهم، فهو لا يفكهم حتىٰ يبعث إليهم رسولًا.

وهذا كقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القيامة: ٣٦] لا يؤمر ولا ينهىٰ، أي: أيظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون ألبتة؛ بل لا بد أن يؤمر وينهىٰ.

ومما يؤيد هذا القول: مجيء (حتىٰ) التي تفيد الغاية، وما بعدها يخالف ما قبلها، فلو كان المراد: لم يكونوا منتهين حتىٰ تأتيهم البينة، للزم أن يكونوا كلهم بعد مجيء البينة قد انتهوا وآمنوا، فإن اللفظ عام فيهم.

وكذلك: لو كان المراد: أنهم كانوا متفقين علىٰ تصديق محمد ﷺ حتىٰ بُعث للزم أن يكونوا كلهم يعرفونه قبل إرساله إليهم ويعرفون صفته أنه نبي، وهذا خلاف الواقع بالنسبة للمشركين.

وعلىٰ هذا: فالآية لم تتضمن مدحهم مطلقًا، ولا ذمهم مطلقًا، بل أخبرت أنه لابد من إرسال الرسول إليهم.

كما أن الآية تتضمن الإخبار عن وجوب إثبات البينة، وامتناع الانفكاك بدونها[١].

وقد قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩]. وغيرها من الآيات.

والقواعد الترجيحية تؤيد هذا القول، ومن تلك القواعد:

يجب حمل نصوص الوحي على العموم حتىٰ يرد ما يخصصها[٢].

والقول الذي تؤيده آيات أخر مقدم علىٰ ما عدم ذلك[٣].

الترجيح:

مما سبق يترجح القول الثالث والعلم عند الله، لدلالة الآيات الأخرىٰ عليه، وتأييد القواعد الترجيحية له، والمراد: أن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون ولا ترسل إليهم رسل، بل لابد أن تأتيهم البينة، ببعثة الرسول ﷺ إليهم. فمن آمن استحق المدح ومن كفر استحق الذم. وبهذا يزول الإشكال عن هذه الآية.

وهي آخر آية في هذا البحث، الذي أسأل الله عَزَّوَجَلَّ أن يجعله خالصًا لوجه الكريم، وأن ينفعني به وسائر إخواني المؤمنين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

---

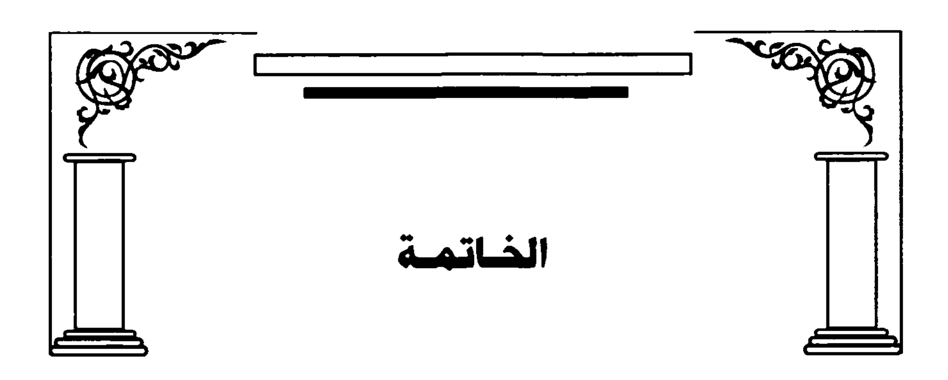
(١) مجموع الفتاوىٰ (١٦/ ٤٩٥ - ٥٠٣).

(٢) قواعد الترجيح (٢/ ٥٢٧).

(٣) قواعد الترجيح (١/ ٣١٢).



الخاتمة والتوصيات



الخاتمة

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا، كما يحب ربنا ويرضىٰ، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام علىٰ أزكىٰ البريات، وخير المخلوقات، نبينا محمد صلىٰ الله وسلم عليه وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فبعد معايشةٍ - أجمل بها من معايشة - لهذا البحث المتعلق بكتاب ربنا عَزَّوَجَلَّ، وفي هذا السفر الرائع، والكتاب الماتع (التفسير البسيط)، توصلت بحمد الله ومنته لعدد من النتائج، وهي كالتالي:

١- من خلال دراسة حياة الإمام الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، تبين لي مكانته العلمية بين شيوخه، وتلاميذه، وأقرانه، وأثره فيمن جاء بعده من المفسرين، فهو أستاذ التفسير في زمانه، كما لقبه به عدد من العلماء.

٢- كثرة شيوخ الإمام الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد ذكر أنه لو سردهم لملّ الناظر.

٣- كثرة تلاميذ الإمام الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بحسب ذكر المترجمين له، والدارسين لحياته، حيث كان ممن تقصده الطلبة للإفادة منه، والأخذ عنه.

٤- كان الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشعري العقيدة، شافعي المذهب.

٥- كان الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ متميزًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في علم التفسير، متبحرًا فيه.

٦- حرص الإمام الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ استيعاب أقوال السلف في التفسير، وتقديمه لقول ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

٧- تأثر الإمام الواحدي بشيخه الثعلبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإفادته من تفسيره.

٨- طول باع الإمام الواحدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التأليف، ويدل علىٰ ذلك كثرة مؤلفاته، وتفاسيره الثلاثة شاهدة له بذلك، وهي البسيط والوسيط والوجيز.

٩- القيمة العلمية لهذا التفسير البسيط، فهو يعد من مصادر التفسير الهامة التي لا يستغني عنها متخصص في التفسير، ويدل علىٰ ذلك اهتمام العلماء به، وكثرة نقولاتهم عنه.

١٠- من خلال دراسة المشكل في هذا التفسير البسيط: قدمت مقدمات يسيرة شملت تعريف المشكل لغة واصطلاحًا، وتعريف القرآن كذلك، وتعريف مشكل القرآن الكريم كمركب إضافي.

١١- ذكرت ضوابط المشكل عند الواحدي في «حدود البحث».

١٢- لم يلتزم الإمام الواحدي في منهجه في إيراد المشكل طريقة معينة ولا لفظًا معينًا، لكن: يمكن تقسيم ألفاظه إلىٰ ثلاثة أنواع: الأول: لفظ المشكل وما تصرف منه، والثاني: الألفاظ الدالة علىٰ الإشكال بغير لفظ المشكل كـ(أعوص)، و(أصعب) والثالث: أسلوب السؤال: فإن قيل، ونحوها.

١٣- أكثر استشكالات الإمام الواحدي كانت بصيغة السؤال: فإن قيل. وإن كانت هذه العبارة لا تدل دائمًا علىٰ الإشكال.

١٤- أجاب الواحدي عن جميع الإشكالات إلا ما ندر.

١٥- بلغت المواضع المشكلة في هذا البحث (١٥٥) موضعًا.

١٦- اهتمام الإمام الواحدي باستشكالات الزجاج وأبي علي الفارسي.

١٧- تنوعت استشكالات الواحدي فشملت جميع أنواع المشكل التي ذكرها أهل العلم.

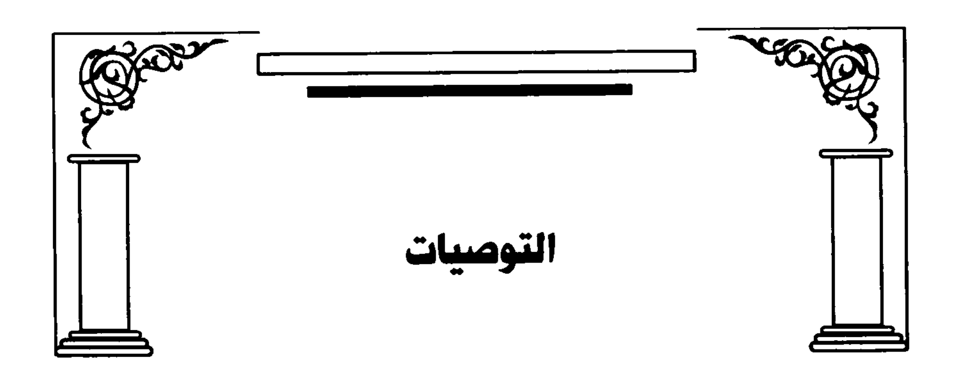
١٨- كذلك تنوعت استشكالات الواحدي من جهة الفنون، كالعقيدة والحديث والفقه والأصول واللغة.

١٩-أكثر استشكالات الواحدي لها حظ من النظر، والقوة فيها ظاهرة، وقلما يورد إشكالًا إلا ويورده غيره من أهل العلم ممن سبقه أو لحقه، مبينًا أهميته، مما يجعل لاستشكالات الواحدي مكانة وقوة.

٢٠- قد يورد الإمام الواحدي إشكالًا بناء علىٰ قول راجح، وقد يورده علىٰ قول مرجوح، وهذا أمر مهم، فينبغي دفع الإشكال علىٰ جميع الأقوال، فما كان راجحًا عند عالم، قد يكون مرجوحًا عند غيره، والعكس كذلك.

٢١-قد ينص الواحدي عمن نقل عنه الإشكال ويسميه باسمه، وقد لا ينص عليه.

٢٢-جميع استشكالات الواحدي الواردة في هذا البحث أوردها الفخر الرازي في تفسيره الكبير.



التوصيات

أما التوصيات فهي توصيات وأمنيات في الوقت ذاته، وهي كالتالي:

أولًا: طباعة التفسير البسيط طباعة تجارية تليق به، كحال طبعته الموجودة الآن، بتحقيق جمهرة من الدكاترة الفضلاء، لينتشر الكتاب ويُتدوال علىٰ نطاق أوسع مما هو عليه، فإن هذا التفسير الجليل إلىٰ ساعة كتابة هذا البحث يوزع ولا يباع، وتوزيعه بشروطٍ قد لا تتحقق في كثير من طلاب العلم، مما جعل هذا التفسير بعيد المنال عنهم.

ثانيًا: البحث والتنقيب عن بقية إرث هذا العالم الجليل، فله عدد من المؤلفات لم ترَ النور بعد، ولاشك أن فيها علمًا غزيرًا يُستفاد منه إن شاء الله.

ثالثًا: مزيد العناية بمشكل القرآن الكريم، المبثوث في ثنايا كتب التفسير، لاسيما أمهات التفسير، والتفاسير الكبار، كتفسير ابن جرير، والتفسير الكبير للرازي وغيرها.

رابعًا: تمثل دراسة مشكل القرآن جانبًا من جوانب الدفاع عن القرآن الكريم، فينبغي تغطية الجوانب الأخرىٰ، كدرء شبهات المعاصرين، وتفنيدها والرد عليها.

خامسًا: نشر الدراسات التي تعنىٰ بالدفاع عن القرآن الكريم - والمشكل

أحدها - بين أوساط المجتمع الإسلامي، وتعريفهم بأهمية ذلك، حتىٰ لا تتسلل إليهم شبهات الطاعنين، وهم كثر لا كثرهم الله، خاصة في هذا الزمن، زمن الانفتاح المعرفي والتواصل الاجتماعي، فالوقاية خير من العلاج.

سادسًا: نشر هذه الدراسات أيضًا علىٰ المستوىٰ العالمي وبعدة لغات، ففي ذلك دعوة للقرآن الكريم، وردم لكثيرٍ من الشكوك التي يبثها أعداء الدين، لصد الناس عن دين الله تعالىٰ، فكم نسمع ممن يلبس علىٰ الناس من غير المسلمين، ويدعي تناقض القرآن، وذلك بضرب كتاب الله بعضه ببعض، فإذا نشرت مثل هذه الدراسات كانت حاجزًا منيعًا بإذن الله دون هذه الشكوك.

سابعًا: عدم التهاون بالإجابة عن أي إشكال، وإن ضعف، فلكل ساقطة لاقطة، ورب كلمة لا يُعبأ بها، فيها طعن في كتاب الله فتقع في قلب خال من العلم والهدىٰ فتتمكن فيه، فتضله عن سبيل الله.

ثامنًا: إفراد الاستشكالات بمؤلفات مستقلة، وأبواب مفردة، كأن يفرد المشكل في قصص الأنبياء، والمشكل اللغوي، والمشكل الفقهي، والمشكل بسبب موهم التعارض، والمشكل بسبب الحصر، وهكذا، فكل نوع من أنواع المشكل يستحق أن يفرد بمؤلف خاص.

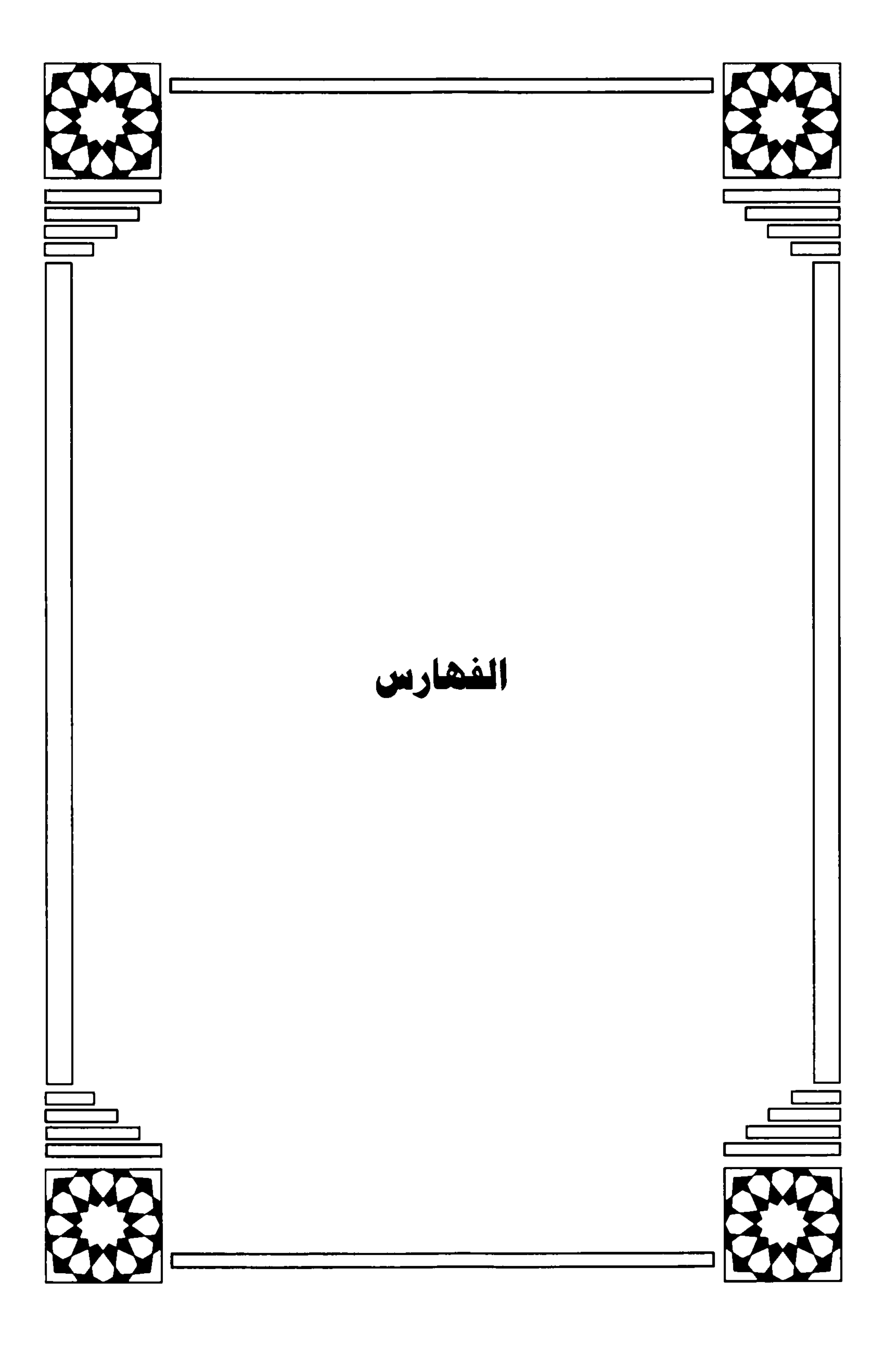
تاسعًا: ينبغي لطالب العلم المتصدي للدفاع عن القرآن الكريم الاستزادة من سائر علوم الشريعة، لاسيما العقيدة والحديث، فميدان التفسير ميدان رحب، لا يكفي فيه أن يأخذ من كل بستان زهرة، بل لا بد من التخصص والجدية والتعمق، حتىٰ يكون الدفاع قويًا.

عاشرًا: عقد المؤتمرات والندوات ودعوة المتخصصين في الفنون للأخرىٰ

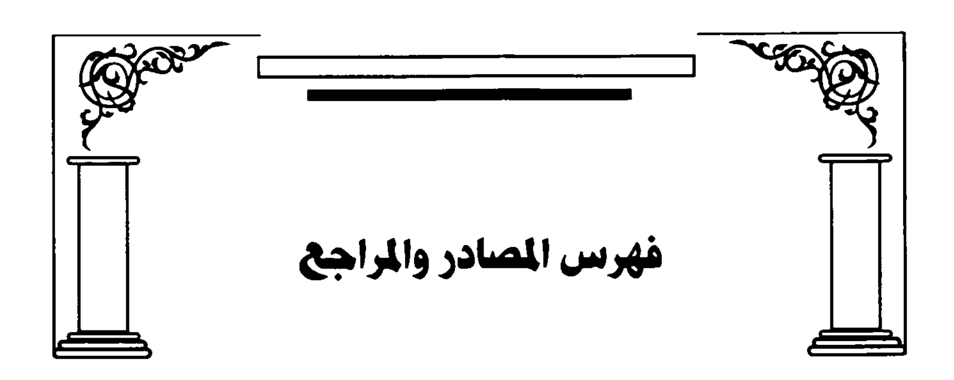
للمشاركة في هذا الميدان، وكلٌّ يدلي بدلوه، حتىٰ تتظافر الجهود، وتتحد القوىٰ، فصاحب التفسير يدلي بما لديه، وصاحب الحديث مثله، وصاحب اللغة يزيدهم كذلك، وهكذا.

حادي عشر: وهي واسطة العقد، ومسك الختام: الاهتمام بكتاب الله عَزَّ وَجَلَّ حفظًا وتعلمًا وتعليمًا وتأليفًا، وألا نحقر من المعروف شيئًا.

هذا والله أعلم، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.



الفهارس



فهرس المصادر والمراجع

١- أبجد العلوم، لأبي الطيب محمد صديق حسن خان القنوجي، دار النشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٢- أبو حاتم والدراسات القرآنية: قراءة وتوجيهًا وإعرابًا، رسالة ماجستير، للباحثة: يسرىٰ محمد الغباني، سنة ١٤٠٨هـ جامعة أم القرىٰ، كلية اللغة العربية.

٣- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، للمرتضىٰ الزبيدي، دار النشر: دار الفكر، بيروت.

٤- إتحاف ذوي البصائر، للدكتور عبد الكريم بن علي النملة، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ.

٥- إتحاف فضلاء البشر، لشهاب الدين أحمد بن محمد الدمياطي (البناء)، دار النشر: دار الصحابة بطنطا، تحقيق: جمال الدين محمد شرف.

٦- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية.

٧- أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، د. سليمان بن محمد الدبيخي، دار النشر: دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ.

٨- الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (عرض ودراسة) د. أحمد بن عبدالعزيز القصير، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ.
٩- أحكام الجنائز وبدعها، لمحمد ناصر الدين الألباني، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٢هـ.
١٠- أحكام القرآن لعماد الدين بن محمد المعروف بـ(الكيا الهراسي)، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ.
١١- أحكام القرآن للشافعي، جمع أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار النشر: دار النهضة، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٧هـ، اعتنىٰ به: علي سليمان شبارة.
١٢- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: علي محمد البجاوي.
١٣- أحكام القرآن، لأحمد بن علي الجصاص، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة ١٤٠٥ هـ المحقق: محمد صادق القمحاوي.
١٤- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية.
١٥- أحكام من القرآن، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: مدار الوطن، الرياض، الطبعة ١٤٢٥هـ، بإشراف مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية.
١٦- اختيارات شيخ الإسلام الفقهية، رسائل دكتوراه، لمجموعة من الباحثين، دار النشر: كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ.
١٧- الآداب الشرعية لابن مفلح، أبي عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

١٨- إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

١٩- إرشاد الفحول، لمحمد بن علي الشوكاني، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ، تحقيق: محمد صبحي حلاق.

٢٠- أسباب النزول، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، دار النشر: دار الإصلاح - الدمام الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان.

٢١- الاستيعاب في بيان الأسباب، تأليف: سليم الهلالي، ومحمد موسىٰ آل نصر، دار النشر: دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الأولىٰ: ١٤٢٥هـ.

٢٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لأبي الحسن علي بن محمد بن الأثير الجزري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت/ لبنان - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي.

٢٣- أسرار البلاغة، لأبي بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، دار النشر: مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق: محمود محمد شاكر.

٢٤- الأسماء المتشابهة في الآية الواحدة، بين التأسيس والتأكيد، للباحث: حمدان بن لافي العنزي، الناشر: كرسي القرآن وعلومه، جامعة الملك سعود، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٦هـ.

٢٥- الإصابة في تمييز الصحابة، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار النشر: دار هجر، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٩هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

٢٦- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الناشر: مدرسة الآلهيات بدار الفنون، استانبول، الطبعة الأولىٰ ١٣٤٦هـ.

٢٧- أصول الدين، لجلال الدين السيوطي، دار النشر: دار التقوىٰ، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٦هـ، تحقيق: جلال الدين تيسير قنبس.
٢٨- أصول مسائل العقيدة عند السلف وعند المبتدعة، د. سعود بن عبد العزيز الخلف، الطبعة ١٤٢٠هـ.
٢٩- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٦هـ، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد.
٣٠- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٩هـ، تحقيق: د. محمد الشقير، د. سعد آل حميد، د. هشام الصيني.
٣١- إعجاز القرآن، لأبي بكر محمد الباقلاني، دار النشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، تحقيق: السيد أحمد صقر.
٣٢- إعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، دار النشر: مطبعة العاني - بغداد، تحقيق: د. زهير غازي زاهر.
٣٣- أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، الناشر: جامعة أم القرىٰ (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي) الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، المحقق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود.
٣٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٣هـ، تحقيق: مشهور حسن سلمان.

٣٥- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، لخير الدين الزركلي، دار النشر: دار العلم للملايين - بيروت ٢٠٠٧م، الطبعة: السابعة عشرة.
٣٦- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، لمرعي بن يوسف الكرمي المقدسي الحنبلي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: ١٤٠٦ هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
٣٧- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار النشر: دار المنهاج، جدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ، تحقيق: أنس الشرفاوي.
٣٨- اقتضاء الصراط المستقيم، لشيخ الإسلام، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٢١هـ تحقيق: د. ناصر العقل.
٣٩- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض بن موسىٰ اليحصبي، دار النشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، تحقيق: د. يحيىٰ بن إسماعيل.
٤٠- ألفية ابن مالك (الخلاصة في النحو)، لجمال الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسي، دار النشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ تحقيق: د. سليمان بن عبدالعزيز العيوني.
٤١- الأم للشافعي، لمحمد بن إدريس الشافعي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة ١٣٨١هـ، أشرف علىٰ طبعه: محمد زهري النجار.
٤٢- الإمام أبو جعفر الطبري، سيرته، عقيدته، مؤلفاته، د. علي بن عبدالعزيز الشبل، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٥هـ.
٤٣- الأمثال في القرآن، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، دار النشر: مكتبة الصحابة - مصر - طنطا، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م تحقيق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد.

٤٤- إنباء الغمر بأبناء العمر، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦، وهو من منشورات دائرة المعارف العثمانية.

٤٥- إنباه الرواة عن أنباه النحاة، لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي، دار النشر: دار الفكر - القاهرة، دار الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٤٦- الانتصار للنبي المختار ﷺ، لسعد بن شايم الحضيري العنزي، الناشر: مركز الدعوة الإرشاد بعرعر، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٧هـ.

٤٧- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، (مطبوع بحاشية المقنع)، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤١٩هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.

٤٨- الإنصاف فيما يجب اعتقاده، لأبي بكر بن الطيب الباقلاني، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

٤٩- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي [مع حاشية الشهاب] دار النشر: دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.

٥٠- آيات العقيدة التي قد يوهم ظاهرها التعارض، إعداد: خالد الدميجي، حياة المحمادي، حنان العمري، دار النشر: دار الهدي النبوي، دار الفضيلة، الطبعة الأولىٰ ١٤٣١هـ.

٥١- آيات العقيدة المتوهم إشكالها، د. زياد بن حمد ا لعامر، دار النشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٥هـ.

٥٢- إيضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر محمد بن القاسم ابن الأنباري، دار النشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٨هـ، تحقيق: عبدالرحيم الطرهوني.

٥٣- إيضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر محمد بن القاسم ابن الأنباري، دار النشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٨هـ، تحقيق: عبدالرحيم الطرهوني.

٥٤- الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، لمكي بن أبي طالب القيسي، دار النشر: دار المنارة، جدة، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦هـ، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات.

٥٥- الإيمان، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م المحقق: محمد ناصر الدين الألباني.

٥٦- بحر العلوم (تفسير السمرقندي) لأبي الليث، نصر بن محمد السمرقندي، دار النشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ، تحقيق: علي محمد معوض، عادل عبدالموجود، د. زكريا النوتي.

٥٧- البحر المحيط، لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٧هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض.

٥٨- البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين، محمد بن بهادر الزركشي، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثالثة ١٤٣١هـ، تحقيق: د. عمر الأشقر، د. عبدالستار أبو غدة، د. محمد الأشقر.

٥٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد القرطبي، دار النشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٦٠- بدائع التفسير الجامع لما فسره الإمام ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الاولىٰ ١٤٢٧هـ، جمعه: يسري السيد محمد.

٦١- بدائع الفوائد، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن القيم، درا النشر: دار عالم الفوائد، الطبعة الأولىٰ، تحقيق: معروف مصطفىٰ، محمد وهبي، علي بلطه جي.

٦٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٦٣- البرهان في توجيه متشابه القرآن، لتاج القراء محمود بن حمزة الكرماني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبدالقادر عطا.

٦٤- البرهان في علوم القرآن لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار النشر: دار إحياء الكتب العربية عيسىٰ البابىٰ الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٦٥- بغية المرتاد في الرد علىٰ المتفلسفة والقرامطة والباطنية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، تحقيق: موسىٰ الدويش.

٦٦- بغية الوعاة، لجلال الدين السيوطي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٦٧- بيان تلبيس الجهمية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٦هـ، تحقيق: مجموعة من المحققين.

٦٨- البيان في إعجاز القرآن، لأبي سليمان الخطابي، (مطبوع ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، دار النشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، تحقيق: محمد خلف، د. محمد زغلول.

٦٩- تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، أبي الفيض محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، دار النشر: دار الهداية، تحقيق مجموعة من المحققين.

٧٠- تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٠٣ م، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف.

٧١- تأسيس التقديس، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار النشر: دار نور الصباح، دمشق، الطبعة الأولىٰ ٢٠١١م، تحقيق: أنس الشرفاوي، أحمد الخطيب.

٧٢- تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار النشر: المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة: الطبعة الثانية - مزيده ومنقحة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٧٣- تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار النشر: دار التراث، القاهرة، توزيع: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة ١٤٢٧هـ، تحقيق: السيد أحمد صقر.

٧٤- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، دار النشر: عالم الكتب، لبنان، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٣هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٧٥- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار النشر: دار اليقين، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ، تحقيق: سعد كريم الفقي.

٧٦- التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار النشر: دار إحياء التراث، بيروت.

٧٧- التحبير لإيضاح معاني التيسير، محمد بن إسماعيل بن صلاح الأمير الصنعاني، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، تحقيق: محمد صبحي حلاق.

٧٨- التحرير والتنوير، للطاهر محمد بن عاشور، دار النشر: دار سحنون، تونس، الطبعة.

٧٩- تذكرة الحفاظ، (طبقات الحفاظ)، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٠- التسهيل لعلوم التنزيل، لأبي القاسم محمد بن أحمد ابن جزي الكلبي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٢٨هـ، تحقيق: محمد سالم هاشم.

٨١- التعليقات البازية علىٰ شرح الطحاوية، لعبدالعزيز بن عبد الله بن باز، دارالنشر: دار ابن الأثير، الرياض، الطبعة الأولىٰ١٤٢٩هـ، أعده أبو سفيان غزاي بن حمدان الأسلمي.

٨٢- التفسير البسيط لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، الناشر: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة ١٤٣٠هـ، أشرف علىٰ طباعته: د. عبد العزيز ابن سطام آل سعود، أ. د. تركي بن سهو العتيبي.

٨٣- تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، دار النشر: دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ، علق عليه: صفي الرحمن المباركفوري.

٨٤- تفسير السمعاني، لأبي المظفر، منصور بن محمد السمعاني، دار النشر: دار الوطن، الرياض، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم.

٨٥- تفسير القرآن العزيز، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله، الأليبري، المعروف بابن أبي زمنين المالكي، دار النشر: الفاروق الحديثة، القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، تحقيق: حسين بن عكاشة، محمد بن مصطفى الكنز.

٨٦- تفسير القرآن العظيم، (تفسير الفاتحة والبقرة)، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام.

٨٧- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر ابن كثير دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، تحقيق: أ. د. حكمت بشير ياسين.

٨٨- تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة المائدة) لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٨٩- تفسير القرآن الكريم (تفسير سورة النساء) لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٩٠- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٩هـ.

٩١- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، تحقيق: د. مجدي باسلوم.

٩٢- تفسير النسفي، لأبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي، دار النشر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

٩٣- تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، جمعه: إياد بن عبداللطيف القيسي.

٩٤- تفسير عبدالرزاق الصنعاني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ، تحقيق: د. محمود محمد عبده.

٩٥- تفسير مقاتل بن سليمان البلخي، دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت الطبعة: الأولىٰ - ١٤٢٣ هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاته.

٩٦- تفسير يحيىٰ بن سلام البصري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، تحقيق: الدكتورة هند شلبي.

٩٧- تقريب التهذيب، لاحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار النشر: دار العاصمة - الرياض ١٤٢٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: أبي الأشبال شاغف بن أحمد الباكستاني.

٩٨- التمهيد، لابن عبد البر، - مطبوع ضمن موسوعة شروح الموطأ - التمهيد والاستذكار لابن عبدالبر، والقبس لابن العربي -، دار النشر: مركز هجر للبحوث، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

٩٩- تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولىٰ، ١٣٢٦هـ.

١٠٠- تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرون، مراجعة محمد علي النجار.

١٠١- توجيه مشكل القراءات الفرشية، د. عبدالعزيز الحربي، دار النشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٣هـ.

١٠٢- تيجان البيان في مشكلات القرآن، لمحمد أمين بن خير الله الخطيب العمري، تحقيق: حسن مظفر الرزو.

١٠٣- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، لسليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، دار النشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ، تحقيق: زهير الشاويش.

١٠٤- تيسير الكريم الرحمن، لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، تحقيق: سعد بن فواز الصميل.

١٠٥- التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، دار النشر: مؤسسة الريان، عني به: أوتوبرتزل.

١٠٦- تيسير مسائل الفقه (شرح الروض المربع)، د. عبدالكريم بن علي النملة، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ.

١٠٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار النشر: دار عالم الكتب - الرياض، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٤هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

١٠٨- جامع البيان في القراءات السبع، لأبي عمرو الداني، الناشر: جامعة الشارقة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٨هـ، مجموعة رسائل جامعية.

١٠٩- جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد.

١١٠- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٢٧هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

١١١- الجامع لشعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسن البيهقي، إصدار: وزارة الأوقاف بدوله قطر عن طبعة الدار السلفية، بومباي، الهند، الطبعة ١٤٢٩هـ، تحقيق: عبدالعلي عبدالحميد حامد.

١١٢- جمهرة الأمثال، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الناشر: دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عبدالمجيد قطامش.

١١٣- جمهرة أنساب العرب، لأبي محمد علي بن محمد بن حزم الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٣٠هـ، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم.

١١٤- الجنىٰ الداني في حروف المعاني، للحسن بن قاسم المرادي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل.

١١٥- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دار النشر: دار العاصمة، السعودية الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م تحقيق: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد.

١١٦- جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز، رواية الشيخ محمد الموسىٰ، إعداد: د. محمد بن إبراهيم الحمد، دار النشر: دار ابن خزيمة، الرياض.

١١٧- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي الحنفي الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

١١٨- حاشية ابن عابدين رد المحتار علىٰ الدر المختار، لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الدمشقي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، وعامر حسين.

١١٩- حاشية ابن عرفة الدسوقي على مغني اللبيب، لمصطفى محمد عرفة الدسوقي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعةالأولى ١٤٢١هـ، تحقيق: عبدالسلام محمد أمين.

١٢٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٢١- حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، لبعدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة التاسعة ١٤٢٤هـ.

١٢٢- حجة القراءات، لابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، أبي زرعة ابن زنجلة، دار النشر: دار الرسالة، بيروت، تحقيق: سعيد الأفغاني.

١٢٣- حجة القراءات، لعبدالرحمن بن محمد، أبي زرعة، ابن زنجلة، دار النشر: مؤسسة الرسالة، تحقيق: سعيد الأفغاني.

١٢٤- الحجة في القراءات السبع، للحسين بن أحمد بن خالويه، دار النشر: دار الشروق - بيروت الطبعة: الرابعة، ١٤٠١ هـ تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم.

١٢٥- الحجة في علل القراءات السبع، لأبي علي الحسن بن عبدالغفار الفارسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي معوض.

١٢٦- حروف المعاني والصفات، لعبد الرحمن بن إسحاق البغدادي الزجاجي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٨٤م تحقيق: علي توفيق الحمد.

١٢٧-الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، دار النشر: دار القلم، دمشق، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط.

١٢٨- الدر المصون، للسمين الحلبي، دار النشر: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤هـ، تحقيق: د. أحمد محمد صيرة.

١٢٩-الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي، دار النشر: مركز هجر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي.

١٣٠-دراسات في علوم القرآن، د. فهد بن عبدالرحمن الرومي، دار النشر: مكتبة التوبة، الطبعة التاسعة ١٤٢١هـ.

١٣١-الدرة المختصرة في محاسن الشريعة، لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٣٢هـ.

١٣٢- درج الدرر في تفسير الآي والسور، لعبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، الناشر: دار الفكر - عمان، الأردن الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، تحقيق: طلعت صلاح الفرحان، محمد أديب شكور.

١٣٣- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة: الثانية ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م تحقيق: محمد عبد المعيد ضان.

١٣٤- دفع إيهام الاضطراب، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، بإشراف د. بكر بن عبدالله أبو زيد.

١٣٥- دلائل الإعجاز، لأبي بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، دار النشر: مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق: محمود محمد شاكر.

١٣٦- ديوان أبي إسحاق الألبيري، إبراهيم بن مسعود بن سعيد الألبيري، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٩هـ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

١٣٧- ديوان أبي نواس، الناشر: المكتبة الوطنية، سنة ١٣٠١هـ علىٰ نفقه الخواجة لطف الله الزهار.

١٣٨- ديوان الشنفرىٰ، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ، تحقيق: د. إميل بديع يعقوب.

١٣٩- ديوان امرِئ القيس ابن حجر بن الحارث الكندي، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، اعتنىٰ به: عبد الرحمن المصطاوي.

١٤٠- ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

١٤١- الرسالة التبوكية، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، الناشر: مكتبة المدني، جدة، تحقيق: د. محمد جميل غازي.

١٤٢- الرسالة التدمرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ.

١٤٣- الرسل والرسالات، لعمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر، دار النشر: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الرابعة، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

١٤٤- رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، د. غانم قدوري الحمد، الناشر: اللجنة الوطنية، العراق، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٢هـ.

١٤٥-رصف المباني في شرح حروف المعاني، لأحمد بن عبد النور المالقي، الناشر: مجمع اللغة العربية بدمشق، تحقيق: أحمد محمد الخراط.

١٤٦- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٥ هـ المحقق: علي عبد الباري عطية.

١٤٧-الروح، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي.

١٤٨- روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، تحقيق: زهير الشاويش.

١٤٩- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن القيم، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٣١هـ، تحقيق: محمد عزيز شمس.

١٥٠- زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ.

١٥١- زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبدالقادر الأرناؤوط.

١٥٢- الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم ابن الأنباري، دار النشر: دار البشائر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ، تحقيق: د. حاتم الضامن.

١٥٣- الزهد لابن المبارك، ويليه: ما رواه نُعيم بن حماد في نسخته زائدًا علىٰ ما رواه المروزي عن ابن المبارك، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

١٥٤- الزهد، لأحمد بن حنبل، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين.

١٥٥- الزيادة والإحسان في علوم القرآن، لمحمد بن أحمد بن عقيلة المكي، من إصدارات مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٦هـ، تحقيق: فهد علي العندس وأخرين.

١٥٦- السبعة لأبي بكر ابن مجاهد، دار النشر: دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، تحقيق: شوقي ضيف.

١٥٧- سر صناعة الإعراب، لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولىٰ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٥٨- سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٦هـ.

١٥٩- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولىٰ، عليها أحكام الألباني، اعتنىٰ بها: مشهور حسن آل سلمان.

١٦٠- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعب السجستاني، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، عليها أحكام الألباني، اعتنىٰ بها: مشهور حسن آل سلمان.
١٦١- سنن الترمذي (جامع الترمذي)، لأبي عيسىٰ محمد بن عيسىٰ الترمذي، دار النشر: مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولىٰ، اعتنىٰ به: مشهور بن حسن آل سلمان.
١٦٢- السنن الكبرىٰ، لأحمد بن شعيب النسائي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ، أشرف علىٰ تحقيقه: شعيب الأرناؤوط.
١٦٣- سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي النسائي، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولىٰ، عليها أحكام الألباني، اعتنىٰ بها: مشهور حسن آل سلمان.
١٦٤- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٤١٧هـ، الطبعة: الحادية عشرة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
١٦٥- السيرة النبوية (سيرة ابن هشام)، لعبدالملك بن هشام المعافري، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٢٧هـ، تحقيق: مصطفىٰ السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي.
١٦٦- شذا العرف في فن الصرف، لأحمد بن محمد الحملاوي، دار النشر: مكتبة الكيان الرياض، قدم له وعلق عليه: د. محمد عبدالمعطي.
١٦٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد عبد الحي بن أحمد العكري، دار النشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأنارؤوط.

١٦٨- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لبهاء الدين عبدالله بن عقيل الهمداني، (ومعه: منحة الجليل لمحمد محيي الدين عبدالحميد)، دار النشر: المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة ١٤٢٣هـ.

١٦٩-شرح أبيات مغني اللبيت، لعبد القادر البغدادي، دار النشر: دار المأمون، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، تحقيق: عبدالعزيز رباح، أحمد يوسف دقاق.

١٧٠- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم هبة الله الحسن اللالكائي، دار النشر: دار طيبة، الرياض، الطبعة الثامنة ١٤٢٣هـ، تحقيق: د. أحمد الغامدي.

١٧١-شرح الأربعين النووية، لصالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار النشر: دار الحجاز، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ، تحقيق: عادل محمد مرسي.

١٧٢-شرح السنة، لأبي محمد الحسن بن علي البربهاري، دار النشر: دار السلف، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ، تحقيق: خالد الردادي.

١٧٣- شرح العقيدة السفارينية، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٧٤-شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، تحقيق: د. عبدالله التركي، شعيب الأرنؤوط.

١٧٥-شرح العقيدة الطحاوية، لصالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار النشر: مكتبة الحجاز، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي.

١٧٦- شرح العقيدة الواسطية، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة ١٤١٩هـ، تحقيق: سعد بن فواز الصميل.

١٧٧- شرح العمدة، (كتاب الطهارة - والحج)، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالسلام بن تيمية، دار النشر: مكتبة العبيان، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ، تحقيق: د. صالح بن محمد الحسن.
١٧٨- شرح الكافية الشافية، لجمال الدين أبي عبدالله محمد بن عبدالله ابن مالك، الناشر: جامعة أم القرىٰ، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ، تحقيق: د. عبدالمنعم هريدي.
١٧٩- الشرح الكبير علىٰ المقنع، لعبدالرحمن بن محمد بن قدامة، (مطبوع بحاشية المقنع)، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤١٩هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.
١٨٠-شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، لمحمد بن عبدالعزيز ابن النجار الحنبلي، دار النشر: مكتبة العبيكان، الطبعة ١٤١٨هـ، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد.
١٨١-شرح المفصل لابن يعيش، يعيش بن علي الأسدي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ، قدم له: د. إميل يعقوب.
١٨٢-**شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، لأبي زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، الناشر: دار إحياء التراث** العربي - بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢.
ملاحظة: قبل الموضع الثالث والعشرين من سورة البقرة كان العزو لهذه الطبعة ثم غيرته من هذا الموضع الثالث والعشرين لطبعتي: دار المعرفة.
١٨٣- شرح النووي علىٰ صحيح مسلم، لأبي زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية عشر، ١٤٢٧هـ، تحقيق: خليل مأمون شيحا.

١٨٤- شرح صحيح البخاري لابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم.

١٨٥- شرح فتح رب البرية بتلخيص الحموية، لمحمد بن صالح العثيمين، الناشر: مؤسسة الشيخ محمد بن العثيمين الخيرية، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٦هـ.

١٨٦- شرح كتاب التوحيد، لعبدالعزيز بن باز، دار النشر: دار الضياء، مصر، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ، تحقيق: محمد العلاوي.

١٨٧- شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

١٨٨- الشعر والشعراء، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار النشر: دار المعارف، القاهرة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

١٨٩- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن القيم، دار النشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان.

١٩٠- الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول ﷺ، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، الناشر: الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

١٩١- الصحاح، لأبي نصر، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ، تحقيق: د. إميل يعقوب، د. محمد طريفي.

١٩٢-صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، دار النشر: دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٢هـ، اعتنىٰ بها: محمد زهير الناصر.

١٩٣- الصحيح المسند من أسباب النزول، لمقبل بن هادي الوادعي، دار النشر: دار الآثار، صنعاء، الطبعة السابعة ١٤٣٠هـ.

١٩٤-صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري، دار النشر: دار طوق النجاة، دار المنهاج، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٣هـ، اعتنىٰ بها: محمد زهير الناصر.

١٩٥-الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، الناشر: دار العاصمة، الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨هـ، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله.

١٩٦- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين أبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

١٩٧- طبقات الحفاظ، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣هـ.

١٩٨- طبقات الحفاظ، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣ هـ.

١٩٩- طبقات الشافعية الكبرىٰ، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار النشر: درا هجر، الطبعة: الثانية ١٤١٣هـ تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو.

٢٠٠- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة، دار النشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧ هـ، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.

٢٠١- الطبقات الكبرىٰ، لابن سعد محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولىٰ - ١٩٦٨ م، المحقق: إحسان عباس.

٢٠٢- طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأدنه وي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - السعودية الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

٢٠٣- طبقات المفسرين، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٩٦هـ، تحقيق: علي محمد.

٢٠٤- طبقات المفسرين، لمحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر.

٢٠٥- طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، دار النشر: دار المدني، جدة، تحقيق: محمود محمد شاكر.

٢٠٦- الطرق الحكمية، لمحمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: مكتبة دار البيان.

٢٠٧- طريق الهجرتين وباب السعادتين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٩هـ، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، زائد أحمد النشيري.

٢٠٨-عارضة الأحوذي بشرح الترمذي، لابي بكر محمد بن عبدالله ابن العربي المالكي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٠٩-العبر في خبر من غبر، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول.
٢١٠- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٩هـ، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا.
٢١١-العدة في أصول الفقه، لأبي يعلىٰ محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الرابعة ١٤٣٢هـ، تحقيق: أ. د. أحمد بن علي سير المباركي.
٢١٢-العدد في اللغة، لأبي الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، تحقيق: عبد الله بن الحسين الناصر، عدنان بن محمد الظاهر.
٢١٣- العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، لمحمد الأمين المختار الشنقيطي، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، تحقيق: د. خالد السبت.
٢١٤-عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل الصابوني، الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٣٤هـ، تحقيق: أ. د. ناصر الجديع.
٢١٥-علل الوقوف، لمحمد بن طيفور السجاوندي، دار النشر: دار الصحابة، طنطا، تحقيق: د. أشرف أحمد عبدالسميع.

٢١٦-العلل، لابن أبي حاتم، الطبعة الأولىٰ ١٣٢٧هـ، تحقيق: فريق من الباحثين، بإشراف: د. سعد الحميد، د. خالد الجريسي.

٢١٧-العلم الأعجمي في القرآن، (من إعجاز القرآن في أعجمي القرآن)، لمحمود رؤوف أبو سعدة، دار النشر: دار الميمان، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ.

٢١٨- علماء نجد خلال ثمانية قرون، لعبدالله بن عبدالرحمن آل بسام، دار النشر: دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٢١٩-علوم القرآن عند الصحابة والتابعين، د. بريك القرني، دار النشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٣هـ.

٢٢٠- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٢٢١- عناية القاضي وكفاية الراضي علىٰ تفسير البيضاوي = حاشية الشهاب علىٰ تفسير البيضاوي، لأحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، دار النشر: دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

٢٢٢-العوامل المائة، لعبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، دار النشر: دار المنهاج، جدة، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ، عُني به: أنور الداغستاني.

٢٢٣- غاية النهاية في طبقات القراء، لأبي الخير محمد بن محمد بن الجزري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولىٰ، ١٣٥٢هـ، تحقيق: ج. برجستراسر.

٢٢٤-غرائب التفسير وعجائب التأويل، لتاج القراء، محمود بن حمزة الكرماني، دار النشر: دار القبلة، جدة، تحقيق: د. شمران سركال العجلي.

٢٢٥-غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١٤١٦هـ، تحقيق: زكريا عميرات.

٢٢٦- غريب القرآن لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: السيد أحمد صقر.

٢٢٧- فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش.

٢٢٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار النشر: دار السلام، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ.

٢٢٩-فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، لأبي يحيىٰ زكريا الأنصار، دار النشر: مكتبة الرياض، الطبعةالأولىٰ ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبدالسميع محمد أحمد حسنين.

٢٣٠-فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار النشر: دار الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٢٦هـ، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة.

٢٣١- فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، لعبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الحادية عشر ١٤٢٤هـ، تحقيق: د. الوليد بن عبدالرحمن آل فريان.

٢٣٢- فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: مدار الوطن، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٥هـ.
٢٣٣- الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين، لسليمان بن عمر الشهير بالجمل، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.
٢٣٤- الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين، لسليمان بن عمر العجيلي الشهير بالجمل، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.
٢٣٥- الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٧.
٢٣٦- الفصول في سيرة الرسول ﷺ، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار النشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٢٧هـ، تحقيق: د. فيصل الجوابرة، سمير الزهيري.
٢٣٧- الفوائد العلمية من الدروس البازية، لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار النشر: الرسالة العالمية، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ، اعتنىٰ بإخراجه: عبدالسلام بن عبدالله السليمان.
٢٣٨- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٤هـ، تحقيق: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوس.
٢٣٩- قصص الأنبياء، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ، تحقيق: سليم الهلالي.

٢٤٠- القطع والائتناف، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، دار النشر: عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤١٣هـ، تحقيق: د. عبدالرحمن بن إبراهيم المطرودي.

٢٤١- قطف الأزهار في كشف الأسرار، لجلال الدين السيوطي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولىٰ ١٤١٤هـ، تحقيق: د. أحمد بن محمد الحمادي.

٢٤٢- قواعد الترجيح، د. حسين بن علي الحربي، دار النشر: دار القاسم، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ.

٢٤٣- قواعد التفسير، لخالد بن عثمان السبت، دار النشر: دار ابن عفان، الخبر، الطبعة الأولىٰ ١٤١٧هـ.

٢٤٤- القواعد المثلىٰ في صفات الله وأسمائه الحسنىٰ، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: أضواء السلف، الطبعة ١٤١٦هـ، تحقيق: أشرف بن عبدالمقصود.

٢٤٥- قول الفلاسفة اليونان الوثنيين في توحيد الربوبية، د. سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العدد ١٢٠ - السنة ٣٥ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٤٦- القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد، لمحمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ.

٢٤٧- كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، الناشر: دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، تحقيق: د. فتح الله خليف.

٢٤٨- كتاب المصاحف، لأبي بكر عبدالله بن سليمان بن الأشعب (ابن أبي داود)، دار النشر: غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٧هـ، تحقيق: سليم الهلالي.

٢٤٩- الكتاب لسيبويه، دار النشر: مكتبة الخانجي، بالقاهرة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون.

٢٥٠- كتابة المصحف الشريف وطباعته، أ. د. محمد سالم العوفي، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة.

٢٥١- الكشاف، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت، طبعة ١٤٢٩هـ، ضبط وتوثيق: أبي عبدالله الداني بن منير آل زهوي.

٢٥٢- كشف المعاني في المتشابه المثاني، لبدر الدين أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن جماعة، دار النشر: دار الشريف، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠هـ، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم.

٢٥٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، لمكي بن أبي طالب القيسي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. محيي الدين رمضان.

٢٥٤- الكشف والبيان (تفسير الثعلبي)، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان - ١٤٢٢هـ -٢٠٠٢م، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي.

٢٥٥- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسىٰ الكفوي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري.
٢٥٦- الكواكب السائرة، لنجم الدين محمد بن محمد الغزي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، تحقيق: خليل المنصور.
٢٥٧- لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٥ هـ تصحيح: محمد علي شاهين.
٢٥٨- لباب النقول في أسباب النزول، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة ٢٠١٢م، تحقيق: عبدالرزاق مهدي.
٢٥٩-لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤٢٤هـ.
٢٦٠- لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الناشر: دار البشائر الإسلامية الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٠٢ م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
٢٦١- مبادئ الفلسفة، لأحمد سعيد بوري، دار النشر: مكتبة البشرىٰ، باكستان، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
٢٦٢- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ، تحقيق: أحمد فريد المزيدي.

٢٦٣- مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية بجدة، العدد التاسع، السنة الخامسة، جمادىٰ الآخرة، ١٤٣١هـ.

٢٦٤- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، دار النشر: مكتبة القدسي، القاهرة، الطبعة ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، تحقيق: حسام الدين القدسي.

٢٦٥- المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف الدين النووي، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤٢٣هـ، تحقيق: محمد نجيب المطيعي.

٢٦٦- مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٣هـ، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٢٦٧- مجموع فتاوىٰ ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار الثريا، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان.

٢٦٨- مجموع فتاوىٰ ومقالات متنوعة، لعبدالعزيز بن عبدالله بن باز، طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٧هـ، جمع وترتيب: د. محمد بن سعد الشويعر.

٢٦٩- مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبدالوهاب، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، تحقيق: عبدالعزيز الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب.

٢٧٠-المجموعة السنية علىٰ شرح العقائد النسفية، دار النشر: دار نور الصباح، دمشق، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٢م، تحقيق: مرعي حسن الرشيد.

٢٧١-محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٤١٨ هـ، تحقيق: محمد باسل عيون السود.

٢٧٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، دار النشر: دار ابن حزم - لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٣هـ.

٢٧٣- المحرر في أسباب نزول القرآن، د. خالد بن سليمان المزيني، دار النشر: دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ.

٢٧٤- المحرر في علوم القرآن، د. مساعد الطيار، الناشر: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الشاطبي، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٧هـ.

٢٧٥- المحلىٰ في الآثار، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الناشر: مكتبة المعارف الرياض، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة ١٤٢٦هـ، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر.

٢٧٦- مختصر الصواعق المرسلة، لمحمد بن محمد البعلي، الناشر: دار الحديث، القاهرة - مصر الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، تحقيق: سيد إبراهيم.

٢٧٧- مختصر في شواذ القرآن (القراءات الشاذة) لأبي عبدالله الحسين بن خالويه، دار النشر: مؤسسة الريان، عُني بنشره: ج. برجشتراسر.

٢٧٨- مدارج السالكين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن القيم، دار النشر: دار الكتب العلمية، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٢٧٩- المدونة الكبرىٰ، للإمام مالك بن أنس، رواية سحنون بن سعيد التنوخي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، مصورة عن طبعة مطبعة دار السعادة، بمصر، سنة ١٣٢٣هـ.

٢٨٠-مذكرة أصول الفقه، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد.

٢٨١-مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٨٢- مزايا الرسم العثماني د. طه عابدين، بحث منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، الصادرة عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، العدد الثاني، رجب ١٤٢٧هـ.

٢٨٣- مسائل الإمام أحمد برواية ابنه أبي الفضل صالح، دار النشر: الدار العلمية، الهند، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. فضل الرحمن دين محمد.

٢٨٤- المستدرك علىٰ مجموع فتاوىٰ ابن تيمية، جمع محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولىٰ ١٤١٨هـ.

٢٨٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، إشراف: د. عبدالله التركي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين.

٢٨٦- مسند البزار (البحر الزخار)، لأبي بكر أحمد بن عمرو المعروف بالبزار، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي.

٢٨٧- المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية، والأب عبد الحليم بن تيمية، والحفيد: أحمد بن تيمية، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٨٨- مشاهير علماء نجد، لعبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب، دار النشر: دار جرش، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.

٢٨٩- مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب القيسي، نشر: مجمع اللغة العربية، بدمشق، ١٣٩٤هـ، تحقيق: ياسين محمد السواس.

٢٩٠-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس أحمد بن محمد الفيومي، اعتنىٰ به: عادل مرشد.

٢٩١-معالم التنزيل (تفسير البغوي) لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار النشر: دار طيبة، الإصدار الثاني، الطبعة الثاني، ١٤٢٧هـ، تحقيق: محمد عبد الله النمر، د. عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش.

٢٩٢-معالم السنن، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٣هـ، تحقيق: سعد نجدت عمر، شعبان العودة.

٢٩٣- معاني القراءات، لأبي منصور الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي، الناشر: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.

٢٩٤- معاني القرآن، لسعيد بن مسعدة الأخفش، دار النشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ، تحقيق: هدىٰ محمود قراعة،.

٢٩٥-معاني القرآن، لعلي بن حمزة الكسائي، دار النشر: دار قباء - القاهرة، تحقيق: د. عيسىٰ شحاته عيسىٰ.

٢٩٦- معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، دار النشر: جامعة أم القرىٰ - مكة المرمة - ١٤٠٩، الطبعة: الأولىٰ، تحقيق: محمد علي الصابوني.

٢٩٧- معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، دار النشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي.

٢٩٨- معاني القرآن، لأبي زكريا، يحي بن زياد الفراء، دار النشر: دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.

٢٩٩- المعجم الأوسط، لابي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني.

٣٠٠- المعجم الأوسط، لسليمان بن أحمد بن أيوب، أبي القاسم الطبراني، دار النشر: دار الحرمين - القاهرة، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.

٣٠١-معجم المناهي اللفظية، د. بكر بن عبدالله أبو زيد، دار النشر: دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ.

٣٠٢-معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار النشر: دار الجيل، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون.

٣٠٣- معرفة القراء الكبار، لأبي عبدالله، محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: منشورات مركز البحوث الإسلامية، استانبول، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٦هـ، تحقيق: د. طيار آلتي قولاج.

٣٠٤- مغني المحتاج إلىٰ معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، دار النشر: دار الفكر، بيروت.

٣٠٥-المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة السادسة ١٤٢٦هـ، تحقيق: د. عبد الله التركي، د. عبدالفتاح الحلو.

٣٠٦- مفتاح دار السعادة، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار النشر: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ، تحقيق: عبدالرحمن قائد.

٣٠٧- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، دار النشر: دار القلم دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

٣٠٨- المفسرون بين التأويل والإثبات، لمحمد عبدالرحمن المغراوي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٠ هـ.

٣٠٩- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، دار النشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤١٧هـ، تحقيق: محيي الدين مستو، وآخرين.

٣١٠- مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، د. مساعد بن سليمان الطيار، الناشر: مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣٦هـ.

٣١١- مقدمتان في علوم القرآن (مقدمة كتاب المباني، مقدمة ابن عطية) نشرها: د. آثري جفري، دار النشر: مكتب الخانجي، الطبعة: ١٩٥٤م.

٣١٢- المقنع لابن قدامة، ومعه: الشرح الكبير والإنصاف، دار النشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة ١٤١٩هـ، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.

٣١٣- المقنع، لأبي محمد عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، دار النشر: مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢١هـ، تحقيق: محمود الأرناؤوط.

٣١٤- المكتفىٰ في الوقف والابتداء، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، دار النشر: دار عمار، الأدرن، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ، تحقيق: د. محيي الدين عبدالرحمن رمضان.

٣١٥- ملاك التأويل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لأحمد بن إبراهيم بن الزبير العاصمي الغرناطي، دار النشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٣ هـ، تحقيق: سعيد الفلاّح.

٣١٦- الملل والنحل، لمحمد بن عبدالكريم الشهرستاني، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٢هـ، تحقيق: كسرىٰ صالح العلي.

٣١٧- منار الهدىٰ في بيان الوقف والابتداء، لأحمد بن محمد بن عبدالكريم الأشموني، دار النشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة ١٤٢٩هـ، تحقيق: عبدالرحيم الطرهوني.

٣١٨- مناهل العرفان، لمحمد عبدالعظيم الزرقاني، الناشر: مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

٣١٩- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، لتقي الدين، أبي إسحاق إبراهيم بن محمد العراقي الصريفيني الحنبلي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة ١٤١٤هـ، تحقيق: خالد حيدر.

٣٢٠-منحة الباري بشرح صحيح البخاري، لشيخ الإسلام أبي يحيىٰ زكريا الأنصاري، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، تحقيق: سليمان بن درع العازمي.

٣٢١- منع جواز المجاز، لمحمد الأمين الشنقيطي، دار النشر: عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد.

٣٢٢- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، تحقيق: محمد رشاد سالم.

٣٢٣- المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبد الله الحسين الحليمي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٣٩٩هـ، تحقيق: حلمي محمد فوده.

٣٢٤- المواقف في علم الكلام، لعبدالرحمن بن أحمد الإيجي، دار النشر: عالم الكتب، بيروت.

٣٢٥- الموسوعة الفقهية الكويتية، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الطبعة الرابعة ١٤١٤هـ.

٣٢٦- الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، جمع وإعداد وليد أحمد الزبيري وأخرين، دار النشر: من إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٤هـ.

٣٢٧- ميزان الاعتدال، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: الرسالة العالمية، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ، تحقيق: محمد بركات، عمار ريحاوي.

٣٢٨- الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، دار النشر: دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٣٠هـ، تحقيق: أ. د. سليمان إبراهيم اللاحم.

٣٢٩- الناسخ والمنسوخ، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري.

٣٣٠- النسخ، للأستاذ الدكتور: مصطفىٰ زيد، دار النشر: دار اليسر، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٧هـ، تعليق وعناية: د. محمد يسري إبراهيم.

٣٣١- النشر في القراءات العشر، لأبي الخير محمد بن الجزري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعةالثالثة ١٤٢٧هـ، تحقيق: زكريا عميرات.

٣٣٢- نظرية العقد (العقود) لأحمد بن عبدالسلام ابن تيمية الحراني، دار النشر: مكتبة السنة المحمدية - مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة سنة ١٣٦٨هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي.
٣٣٣- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين أبي الحسن البقاعي، دار النشر: دار الكتب العلمية، توزيع: مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، تحقيق: عبدالرزاق المهدي.
٣٣٤- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، دار النشر: دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عباس.
٣٣٥- النفي في باب صفات الله عَزَّوَجَلَّ بين أهل السنة والجماعة والمعطلة، لأرزقي بن محمد سعيداني، دار النشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ.
٣٣٦- النكت والعيون (تفسير الماوردي)، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت -، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم.
٣٣٧- نواسخ القرآن، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: شركه أبناء شريف الأنصاري - بيروت الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م تحقيق: أبي عبد الله العاملي السّلفي الداني بن منير آل زهوي.
٣٣٨- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، لعبد العزيز بن عبدالله الراجحي، دار النشر: دار التوحيد، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٣٠هـ.

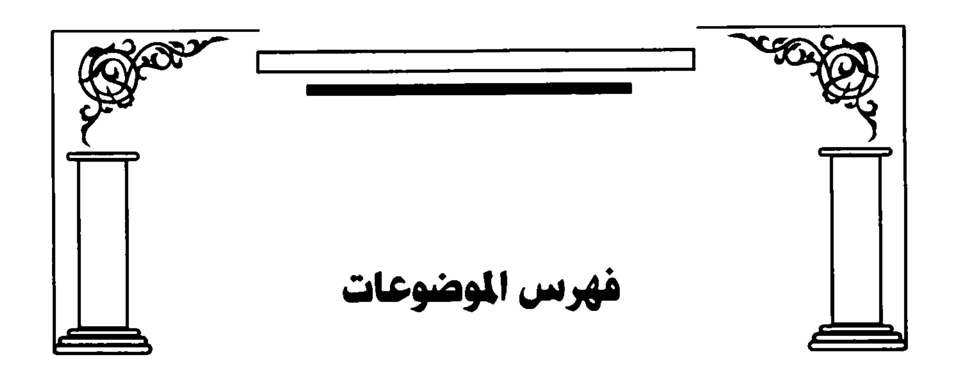
٣٣٩- الوابل الصيب من الكلم الطيب، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم، دار النشر: دار المؤيد، الرياض، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦هـ.

٣٤٠- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م تحقيق: د. عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي.

٣٤١- الوجيز، لأبي الحسن الواحدي، دار النشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولىٰ ١٤١٥هـ، تحقيق: صفوان داوودي.

٣٤٢- الوسيط لأبي الحسن الواحدي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤١٥هـ، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي معوض، د. أحمد صيرة، د. أحمد الجمل.

٣٤٣- وقف التجاذب في القرآن الكريم، د. عبدالعزيز بن علي الحربي، دار النشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولىٰ ١٤٢٧هـ.



فهرس الموضوعات